VISIT…

Die Methode der Epoché in der Phänomenologie Husserls

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

philosophischen Fakultäten

der Albert-Ludwigs-Universität

Freiburg i. Br.

vorgelegt von

Shin-Yun Wang

aus Tainan / Taiwan

SS 2004

Erstgutachter: Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander
Zweitgutachter: Prof. Dr. Günter Figal

Vorsitzender des Promotionsausschusses
der Gemeinsamen Kommission der
Philologischen, Philosophischen und Wirtschafts-
und Verhaltenswissenschaftlichen Fakultät: Prof. Dr. Hermann Schwengel

Datum der Fachprüfung im Promotionsfach: 02.02.2005

Zum Andenken an meinen verehrten Vater

Abkürzungsverzeichnis

Einfache römische Zahlen verweisen auf die Band-Nr. der *Husserliana*, arabische Zahlen verweisen auf die Seitenzahl (III, S. 98 = Hua. III, S. 98).

EU	Husserl, Erfahrung und Urteil
Ideen I	Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie
Krisis	Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung

§1. Das Problem der Epoché bzw. Reduktion 1
§2. Konzeption und Aufriss dieser Arbeit 4

Erstes Kapitel
Der Zweifelsversuch und die Epoché — Übergang zur phänomenologischen Methode

§3.Die vorläufige Erklärungen der unterschiedlichen Darstellungsweisen von Reduktionen 9
§4. Das Problem des Zweifelsversuches 12
§5. Der unterschiedliche Charakter des Zweifelns und Zweifelsversuchens 13
§6. Der unvollendete Vollzug des Zweifelsversuchs 16
§7. Aufhebung von Zweifelsversuch; Einklammerung, Ausschaltung, „außer Aktion“ von Epoché 23
§8. Problematische und offene Möglichkeit; reine Gewissheit und reine Möglichkeit ..30
a) Der Unterschied zwischen problematischen und offenen Möglichkeit 31
b) Die zwei Arten von Hemmung der Glaubensgewissheit, d.i., die Hemmung der Seinsgeltung auf Seite der Glaubenscharakter und der Seinscharakter 34
c) Die reine und absolute Gewissheit 36
d) Die reine Möglichkeit in Kontrast zu anderen Möglichkeiten 41

Zweites Kapitel
Die phänomenologische und eidetische Reduktion — die zwei phänomenologischen Methoden

§9.Die Selbstgegebenheit und die phänomenologische Reduktion — mit den Denkensexperimente zur Erörterung der Selbstgegebenheit 44
§10. Die Epoché als reine Methode bzw. Gegen-Methode und die Selbstgegebenheit als Seiendes 48
§11. Die Epoché und die phänomenologische Reduktion 52
§12. Das Missverständnis der Epoché bzw. der eidetischen Reduktion 58
§13. Die Anschauung und die eidetische Reduktion 63
a) Die Selbstgegebenheit im Sinn von der unmittelbaren Anschauung und die eidetische Reduktion 64
b) Der Setzungscharakter der unmittelbaren Anschauung und der dadurch begründete Unterschied der Immanenz und Transzendenz 69
§14. Die Methode der Wesenserschauung bzw. der eidetischen Reduktion 75
§15. Die eidetische Reduktion, die Epoché und die phänomenologische Reduktion 80

Drittes Kapitel
Die transzendentale Reduktion — die Radikalisierung der Epoché und der phänomenologischen Reduktion

§16. Die Urdoxa, der passive Seinsglaube und die Vorgegebenheit 88
§17. Thema, Interesse und Relativität 96
§18. Die transzendentale Reduktion und die Ausschaltung der Relativität.....103
a) Die Relativität und die Selbstverständlichkeit 105
b) Die Relativität zwischen Weltapperzeption und Selbstapperzeption 107
c) Die Relativität des Horizontcharakters 111
§19. Die transzendentale Reduktion und phänomenologisch-psychologische Reduktion in Bezug auf ihre methodische Bedeutung 118

Viertes Kapitel
Die transzendentale Subjektivität und Lebenswelt — die transzendentale Korrelation durch die transzendentale Reduktion

§20. Die transzendentale Subjektivität als Absolutes 123
§21. Zusammenfassung der methodischen Bedeutung von Epoché und Reduktion und ihre innere Beziehung.....132
§22. Der Vollziehende der Epoché bzw. Reduktion — der uninteressierte Zuschauer, das psychische Subjekt und die transzendentale Subjektivität und das Problem des Paradoxes und der Ichspaltung 138
a) Der Vollziehende der Epoché und Reduktion 138
b) Das Problem des Paradoxes und der Ichspaltung 142
§23. Die reduzierte Bereiche der Epoché bzw. Reduktion und das Problem der Lebenswelt 149
a) Die reduzierten Bereiche der Epoché bzw. Reduktion 151
b) Das Problem der Lebenswelt 155

Literaturverzeichnis.....162

Einleitung

§1 Das Problem der Epoché bzw. Reduktion

Die Epoché ist die Methode und die Stütze der Husserlschen Phänomenologie. Sie bestimmt alle folgenden Entwicklungen und Richtungen der Phänomenologie. Die Epoché ist — formal gesagt — Husserls Zugangsmethode zur transzendentalen Phänomenologie und lässt sich ab ca. 1906/07 durch sein gesamtes Werk hindurch verfolgen. Zur frühen Phase der Entwicklung der Reduktion zählen „*Die Idee der Phänomenologie*“ (1906/07), „*Grundprobleme der Phänomenologie*“ (1910/11) und *Ideen I* (1913). Zur mittleren Phase gehören insbesondere die Vorlesung „*Erste Philosophie*“ vom Wintersemester 1923/24 und die Vorlesung über „*Phänomenologische Psychologie*“ im Sommersemester 1925. Dort behandelt Husserl die Idee einer Psychologie nach phänomenologischer Methode, die jedoch noch vor der phänomenologischen Reduktion angesiedelt ist. Besonders thematisiert ist das Problem der Parallelität von Psychologie und transzendentaler Phänomenologie, das in den späteren Nachlasstexten (*Zur phänomenologischen Reduktion* (1926-35)) sowie in der *Krisis* (spätere Phase) wieder aufgenommen wird[1]. Außerdem spielen Themen wie „relative Welt und absolute Subjektivität“, „das Problem der Ichspaltung und Paradoxie“ in beiden Spätwerken eine wichtige Rolle.
Bei der Methode der Epoché spricht Husserl hauptsächlich von Ausschaltung und Einklammerung. In *Ideen I* beschreibt er die Epoché wie folgt: „Die Thesis, die wir vollzogen haben, geben wir nicht preis, wir ändern nichts an unserer Überzeugung, die in sich selbst bleibt, wie sie ist, solange wir nicht neue Urteilsmotive einführen: was wir eben nicht tun. Und doch erfährt sie eine Modifikation — während sie in sich verbleibt, was sie ist, setzen wir sie gleichsam ‚außer Aktion’, wir ‚schalten sie aus’, wir ‚klammern sie ein’. Sie ist noch weiter da, wie das Eingeklammerte in der Klammer, wie das Ausgeschaltete außerhalb des Zusammenhanges der Schaltung. Wir können auch sagen: Die Thesis ist Erlebnis, wir machen von ihr aber ‚keinen Gebrauch’“ (III, S. 63). Die Methode der Epoché heißt auch, „die Ausscheidung aller urteilsmäßigen Setzung von Transzendenz und Urteilsenthaltung... Das Dahingestelltseinlassen der Transzendenz ergibt positiv die Sicht auf die in der Bewusstseinsimmanenz erlebten Phänomene“[2]. Epoché wird als Enthaltung von allen Seinsgeltungen hinsichtlich der Weltexistenz beim späten Husserl nahezu synonym mit Reduktion verwendet[3].
Aber diese „Einklammerung“ und „Ausschaltung“ sind eine nicht besonders passende Darstellung für die Epoché, wenn wir sie nicht weiter besonders charakterisieren; sie kann sogar manche Fehldeutung verursachen[4]. Eine direkte Konsequenz davon ist das Missverständnis der Epoché: Die Aufgabe der Epoché ist allein die Ausschaltung aller Transzendenz. Dieses Verständnis wird zum reinen Bewusstsein als

[1] Vgl. Hua XXXIV, S. XX-XXIV. Einleitung des Herausgebers.
[2] Vgl. Hua XXXIV, S.XX.
[3] Vgl. Hua XXXIV, S. XXI. Aber in Bezug auf die methodische Bedeutung lässt sich die Epoché von der Reduktion unterscheiden (vgl. Hua VI, S. 154: „Die echte transzendentale Epoché ermöglicht die ‚transzendentale Reduktion’“), und die Epoché bildet die Grundbestimmung für andere Reduktionen.
[4] Vgl. E. Ströker: *Husserls transzendentale Phänomenologie*. Frankfurt an Main 1987. S. 215.

phänomenologisches Residuum im Sinne der Immanenz, die selbst als unaufhebliche Setzung bezeichnet ist (vgl. III, S. 98), führen. Das reine Bewusstsein wird dann zu einem Forschungsgebiet der Intentionalanalyse in dem allumfassenden Bewusstseinsstrom im Sinne der Immanenz. Demzufolge muss die Epoché den Unterschied von Transzendenz und Immanenz voraussetzen und dadurch definiert werden. Die Immanenz und Transzendenz können von sich aus die „Wahrheit" ergeben, und sie werden im Prinzip nicht von der Epoché betroffen. Schließlich wird die Intentionalanalyse auch ohne Epoché auskommen können (vgl. III, S.69). Dabei wird die Bedeutung der Epoché in der Luft hängen bleiben. Außerdem kann eine solche Auslegung der Epoché andere Schwierigkeiten verursachen. Wenn das Wesen aufgrund der transzendental-phänomenologischen Reduktion ausgeschaltet wird, wie kann die transzendentale Phänomenologie selbst eidetische Wissenschaft von der Sphäre der Immanenz sein? „Wie kann sie das sein, wenn das Wesen eo ipso eine Transzendenz ist"[5]? Hier liegt auch das eigentliche Problem der Beziehung von transzendentaler und eidetischer Reduktion[6].

Ein anderer Ansatz der Epoché ist der Zweifelsversuch von Descartes, der eigentlich „ein Versuch universeller Negation" (III, S. 64) ist, wie Husserl bemerkt. Um seine Position von der Cartesianischen abzugrenzen, hebt sich die Husserlsche Epoché davon ab, dass die Epoché keine universelle Negation, sondern als die Urteilsenthaltung, die Ausschaltung des Seinsglaubens bezeichnet wird. Aber diese Darstellung ist einfach zu grob und sie kann im Prinzip nichts mehr aussagen. In Wirklichkeit können wir uns des Urteils gar nicht enthalten, wenn der Phänomenologe seine konkrete Arbeit anfangen möchte. Außerdem ist es sehr schwierig, die Operation der Urteilsenthaltung in der ganzen phänomenologischen Analyse konsequent zu vollziehen. Es stellt auch eine Gefahr dar, dass man damit keine konkrete Arbeit anfangen kann. Diese Gefahr konkretisiert sich schon in *Ideen I* bei Husserl selbst. Nach der Epoché muss Husserl entweder in das negative, weltvernichtende Argument geraten, oder er muss zuerst das Problem der Epoché übergehen, um die konkrete Arbeit, die Wesenanalysen der Intentionalität beginnen zu können.

Eine andere Auslegung der Epoché wird durch den universellen Aspektwechsel zwischen der mundanen und der transzendentalen Einstellung erklärt. Aber ihre Nachteile sind deutlich: 1. Eine solche Aussage ist für das richtige Verständnis der Epoché nicht sehr nützlich, weil die Epoché eine konkrete Methode oder eine vollziehbare Operation für die Phänomenologie sein soll. Diese Aussage ist eher eine Behauptung als eine konkrete Anweisung für den die Epoché Vollziehenden, und könnte eine bestimmte metaphysische Position (was heißt mundan und transzendental?) schon vorausgesetzt haben. 2. Von dieser metaphysischen Position aus kann man weiter sagen: „Die Epoché und Reduktion ist demnach wesenhaft Folge des transzendentalphänomenologischen Idealismus" [7], d.h., „Es gibt keine ‚bloß methodische' Epoché, die vor und unabhängig von der Philosophie zur Verfügung stünde" [8]. Deshalb ist „die Phänomenologie als transzendentalphilosophische

[5] T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie*. Bonn 1962, S. 78.
[6] ebd.
[7] A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion*. Den Haag 1970, S. 55.
[8] A. Aguirre: a.a.O., S. 60.

Besinnung keine Methode, sie ist Metaphysik“[9]. Die methodische Bedeutung der Epoché ist danach degeneriert, unnötig geworden. Aber es wäre gegen die Ansicht Husserls, dass die Phänomenologie voraussetzungslos sein soll. 3. Nicht ein richtiges Verständnis von der Methode der Epoché, sondern die genaue Abgrenzung zwischen der methodischen Bedeutung der Epoché, zwischen dem Epoché Vollziehenden und zwischen den durch Epoché oder Reduktion reduzierten Bereiche sind auch für unsere Forschung notwendig, sonst kann die Methode der Epoché nie aus sich selbst heraus verstanden werden. Eine Gefahr kann daraus auch entstehen, dass die Methode der Epoché, der Vollziehende (der uninteressierte Zuschauer) und die Welt miteinander untrennbar vermischt und gleich gestellt werden. Dadurch wird die weitere Erklärung des ontologischen Zustands der Epoché unvermeidlich sein und sie kann nur als das konstituierende Vermögen des Vollziehenden verstanden werden[10] — die wirkliche Methode wird dann in diesem ontologischen Interesse anstatt der Epoché (Reduktion) die Konstitution sein, oder die Epoché (Reduktion) muss den Zweck der Konstitution befolgen. Daraus könnte eine systematische und ontologische Totalitätsphilosophie entstehen, mit der Husserl kaum einverstanden wäre.
Alles weist darauf hin, dass ein richtiges Verständnis über die methodische Bedeutung der Epoché uns noch nicht gegeben ist. Die Sache wird insofern komplizierter, als Husserl manchmal auch selbst ein solches Missverständnis von der Epoché vertritt, besonders in *Ideen I*. Zwar wurde die richtige methodische Bedeutung der Epoché prinzipiell in *Ideen I* schon herausgearbeitet (vgl. hierzu Kapitel 1 dieser Arbeit), aber das volle Potenzial der Epoché bleibt noch lange verborgen. Es wird im Laufe der weiteren Forschung von Husserl verbessert. Wir können auch sagen, dass Husserl sich lebenslang immer darum bemüht hat, die richtige Darstellung für die Epoché bzw. Reduktion herauszufinden.

Eine andere wichtige Aufgabe dieser Arbeit besteht darin, die innere Beziehung zwischen Epoché und anderen Reduktionen bezüglich der methodischen Bedeutung zu klären. Wir haben hauptsächlich Epoché als Methode, phänomenologische Reduktion, eidetische Reduktion, phänomenologisch-psychologische Reduktion, transzendentale Epoché und transzendentale Reduktion. „Prinzipiell gibt es also nur eine Reduktion hier, und von mehreren Reduktionen kann nur in einem uneigentlichen Sinne gesprochen werden“[11]. Im ersten Sinn ist Reduktion und entsprechend Epoché nach T. Seebohm ein Titel für Einstellungsänderungen, und „der Einstellungswechsel erfolgt mit einem Schlage und universal. Eine Epoché in Einzelschritten beträfe immer nur weltliche Gegenstände und nicht den universalen

[9] A. Aguirre: a.a.O., S. 61.
[10] Z.B. bei Eugen Fink. Der transzendentale Zuschauer ist zugleich das Subjekt und das Thema der transzendentalen Methodenlehre. „In der transzendentalen Methodenlehre soll nun die Enthüllung des Zu-sich-selbst-Kommens der konstituierenden Subjektivität, oder anders gewendet, die transzendentale Subjektivität als die die transzendentale Weltkonstitution freilegende und sichtende, ihrerseits zum Selbstbewusstsein kommen“. E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation*. Dordrecht/Boston/London 1988. S. 16.
[11] T. Seebohm: a.a.O., S. 77.

Boden der Welt“[12]. „Der zweite Sinn, in dem von mehreren Reduktionen gesprochen werden kann, bezieht sich auf die Wendung zum transzendentalen Bereich“[13].
Aber diese Ansicht ist eigentlich keine Erklärung der inneren Beziehung zwischen Epoché und Reduktionen. Wie gesagt ist die Einstellungsänderung eine Konsequenz der Durchführung der Epoché, und die Epoché selbst soll nicht von ihrer Konsequenz her definiert werden. Außerdem ist es auch nicht passend, die Reduktionen nach ihren reduzierten Bereichen, oder nach ihrem Vollziehenden zu charakterisieren. Z.B. die Eigenheit der eidetischen Reduktion nach Eidos, die phänomenologisch-psychologische Reduktion nach reiner Psychologie, und die transzendentale Reduktion nach der transzendentalen Subjektivität zu charakterisieren, ist einfach nutzlos und kann im Prinzip nichts Weiterführendes sagen. Es ist wie bei der Situation von dem universalen Aspektwechsel oder der Urteilsenthaltung. Alle diese können zu einer richtig konkret durchführbaren Methode nicht beitragen.
Die innere Beziehung muss sich auf die methodische Bedeutung der Epoché begründen, und diese Epoché dient Husserl insbesondere in *Ideen I* auch als ein Durchbruch zur transzendentalen Phänomenologie. Husserl selbst hat den Weg der *Ideen I* kritisiert, aber es gibt kein Indiz dafür, dass Husserl auf die Methode der Epoché und die entsprechenden Reduktionen verzichtet hat, nicht einmal nach der transzendentalen Wende zum transzendentalen Idealismus. Umgekehrt müssen wir die richtige methodische Bedeutung der Epoché finden, und sie durchführen, damit die Bedeutung des Husserlschen transzendentalen Idealismus unter Berücksichtigung der methodische Bedeutung der Epoché mehr überlegt werden muss.

§2 Konzeption und Aufriss dieser Arbeit

Die Epoché soll eine konkret durchführbare Methode sein. Um ihre Bedeutung zu erhellen, müssen wir zuerst den richtigen „Gegenstand“ der Epoché herausfinden. Die Epoché ist als Urteilsenthaltung, die keinerlei positives oder negatives Urteil über das Sein oder Nichtsein machen soll, oder die Ausschaltung des Seinsglaubens bestimmt. Aber was kann man damit anfangen? Wir haben z.B. zwei Thesen: These *a* — „Das Papier ist rot“, und These *b* — „Das Papier ist blau“. Wenn wir uns des Urteils über das Sein oder Nichtsein des Papiers enthalten, oder nicht mehr an die Geltung des Seins des Papiers glauben, können wir weiter fragen, was können wir weiter damit anfangen? Eigentlich nichts, das Gleiche kann man im Prinzip auch durch Neutralitätsmodifikation von Phantasie erledigen. Demzufolge kann die Eigenheit der Epoché sich nicht davon unterscheiden lassen. Der Gegenstand der Epoché ist zwar der Seinsglaube, aber es ist einfach zu grob, um mit weiterer phänomenologischer Analyse voranzugehen. Außerdem können wir zwar den Seinsglauben der Welt ausschalten, und nicht mehr an das Sein der Welt glauben, aber die Geltung der Welt, das *Verständnis* der Welt als Selbstverständlichkeit bleibt für uns immer unversehrt.
Wir müssen weiter nach der Geltung des Seinsglaubens, auf die sich die menschliche Erkenntnis begründen lässt, fragen, und die ganze Struktur der Seinsgeltung enthüllen, damit die Epoché als eine konkrete Methode für jede Thesis in der konkreten phänomenologischen Analyse tauglich sein kann.

[12] T. Seebohm: ebd.
[13] T. Seebohm: ebd.

In dieser Arbeit wird die Epoché als „*die Ausschaltung des Seinsglaubens*“, „*die Enthaltung* oder *das Außer-Aktion-setzen der Seinsgeltung in Struktur der Denkstellungnahme und Hemmung*“ oder „*Ausschaltung der gegensätzlichen Denkweise*“ bestimmt. Die Epoché schaltet den Seinsglauben aus, und der Seinsglaube ist der Gegenstand der Epoché. Aber im Bezug auf die Geltung des Seinsglaubens ist der wirkliche Gegenstand der Epoché die Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme und Hemmung[14]. Diesen Schluss können wir aus §31 der *Ideen I* mit Hilfe des Zweifelsversuchs ziehen. Aber die Epoché ist kein Zweifelsversuch, weil die Epoché keine negative Bedeutung hat, keine Unterbrechung der Hemmung (Modalisierung) bereitet, und die Epoché nicht nachträglich vollzogen ist wie beim Zweifelsversuch. Bildlich dargestellt können wir sagen, dass die Epoché die Hemmung nicht negiert, unterbricht oder nachträglich beseitigt, sondern sie bewirkt keine „Anhaftung“ an die jeweiligen Hemmungen. Sie macht die Hemmung hemmungslos, bodenlos, weil die Epoché eben nicht-machend ist. Die Hemmung muss vor dem nicht-machenden Charakter der Epoché entkräftet werden.
Durch die Epoché werden wir in die phänomenologische Einstellung hineingehen und die natürliche Einstellung verlassen, aber dieses „Verlassen“ ist nur rein möglich[15], d.h., die Epoché wird die Wirklichkeit, die Wesensstruktur der Thesis, die Denkstellungnahme oder die Hemmung nicht verändern, sondern sie bildet den „freien Raum“ in der Wirklichkeit selbst, in dem ein „freier Lauf“ hin und durch jede Hemmungen und Gegensätze stattfinden kann, und keine neue Hemmungen oder Gegensätze verursacht werden. Die reine Möglichkeit wird nicht im Gegensatz zu der Gewissheit oder Wirklichkeit verstanden, sondern sie gelangt erst zurück zu ihrer eigentlichen Bedeutung — reine Möglichkeit. Aber alle Besagte müssen schließlich auf den nicht-machenden Charakter der Epoché begründet werden.

Die Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme und Hemmung des Glaubens bildet die gegensätzliche Denkweise, d.h., jede Thesis kann nicht allein von sich selbst her, sondern nur im Gegensatz zu einer anderer Thesis verstanden werden. Dies bedeutet auch, dass jede Thesis unselbständig ist. Die Unselbständigkeit jeder Thesis wird später als die Relativität jedes Themas in Bezug auf seinen Horizontcharakter erweitert. Demzufolge wird die Epoché in dieser Arbeit auch als die „*Ausschaltung der Relativität*“ bezeichnet. Die Ausschaltung der Relativität wird zum Thema der Radikalisierung der Methode der Epoché, d.h., der transzendentalen Reduktion werden. Dabei ist der unbeteiligte Zuschauer mit der Vorgegebenheit nicht-mitmachend. Durch den Vollzug des nicht-machenden und nicht-mitmachenden Charakters der Epoché bzw. transzendentalen Epoché wird einerseits ein freier Lauf hin und durch jeden unverträglichen Gegensatz erst möglich — Es bildet die phänomenologische oder transzendentale Einstellung. Andererseits wird die Selbstgegebenheit im Sinne des „Sich-von-sich-selbst-her-zeigens“ dadurch erst möglich. Mit anderen Worten, alles wird aus sich selbst heraus verstanden und zu reinem Phänomen. Die Ausschaltung der Seinsgeltung und der Relativität wird im folgenden Kapitel als konkret durchführbare Methode gezeigt.

[14] Die Epoché nennt Husserl auch Geltungsepoché (Hua VI, S. 239).
[15] Was „rein möglich“ bedeutet, werden wir in §7 und §8 *d*) erklären.

Nach solchem Aufschluss kann die Epoché in zwei Richtungen entfaltet werden, nämlich die Richtung nach dem Herauskommen der Selbstgegebenheit und die Richtung nach dem Wiederfinden der transzendentalen Subjektivität. Beide Richtungen entsprechen der beiderseitigen Beseitigung der Hemmungen oder Reinigung des Bewusstseins in objektiver (noematischer) und subjektiver (noetischer) Seite.
Durch die erste Richtung erweitert sich das Problem der Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché (Sich-von-sich-selbst-her-zeigen), der phänomenologischen Reduktion (die Phänomenalität) bis zur Selbstgegebenheit im Sinne der eidetischen Reduktion (die prinzipielle Anschaubarkeit). Wir werden die innere Beziehung zwischen der Methode der Epoché, der phänomenologischen und der eidetischen Reduktion recherchieren (Kap. 1-2).
Die andere Richtung ist das Problem der transzendentalen Subjektivität. Hier haben wir das Thema der transzendentalen Reduktion als die Radikalisierung der Epoché. Die Radikalisierung der transzendentalen Reduktion besteht aus zwei Schritten: erstens der Reinigung des Bewusstseins durch die phänomenologisch-psychologische Reduktion, zweitens im Vollzug der reinen Methode der Epoché selbst, aber im Aspekt auf den Horizontcharakter des Bewusstseins. Die objektive und die subjektive Richtung der Epoché werden schließlich in der Lebenswelt, die als das konkrete Universum der transzendentalen Subjekt-Objekt-Korrelation bezeichnet wird, zusammentreffen. Dabei wird die transzendentale Subjektivität schließlich in der Lage sein, die Epoché oder die Reduktion zu überwinden, d.h., die Aufgabe der Phänomenologie zu erfüllen (Kap. 3-4).

Diese Arbeit besteht aus vier Kapiteln. Im ersten Kapitel beginnen wir mit dem Problem des Zweifelsversuchs, der als ein Übergang zur Epoché und zu weiteren Reduktionen dienen soll. §4 bis §7 werden nach der Reihenfolge des Textes nach §31 der *Ideen I* entwickelt. Wir werden das Problem des Zweifelsversuchs (§4) und den unterschiedlichen Charakter des Zweifelns und Zweifelsversuchens aufklären (§5). Das Zweifeln gehört noch zu einem der Glaubensakte, das Zweifelsversuchen ist dagegen ein besonderer unvollendeter Vollzug. In dem unvollendeten Vollzug des Zweifelsversuches wird sich die Geltung des Seinsglaubens, die Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme und Hemmung leichter enthüllen (§6). Die Aufhebung der Geltung des Seinsglaubens im Zweifelsversuch führt weiter zu dem Begriff von Einklammerung, Ausschaltung oder „außer Aktion“ der Epoché (§7). Die Epoché unterscheidet sich von dem Zweifelsversuch durch ihren nicht-machenden Charakter. Dadurch wird die Ausschaltung des Seinsglaubens als rein möglich bezeichnet. In §8 werden wir die weitere Modalität der Glaubensgewissheit erklären, besonders die problematische und offene Möglichkeit, die reine Gewissheit und die reine Möglichkeit. Einerseits hebt sich die reine Möglichkeit im Sinne der Epoché von anderen Möglichkeiten ab, andererseits entsprechen die offene Möglichkeit und die absolute Gewissheit der Selbstgegebenheit von Transzendenz und Immanenz, die von der Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché (Sich-von-sich-selbst-her-zeigen) zu unterscheiden ist.
Im Kapitel zwei werden wir die Methode der Epoché, die phänomenologische und eidetische Reduktion und ihre innere Beziehung erklären. Mit den Denkexperimenten

(§9) können wir die Eigenheit der Epoché und ihrer Selbstgegebenheit einfacher erörtern. Das Ergebnis werden wir in §10 weiter erläutern. Die Epoché kann auch als eine „Gegen-Methode“, wie bei J.-L. Marion, bezeichnet werden. Der Vollzug der Epoché wird einen heterogenen Differenzraum des Bewusstseins schaffen, wodurch die Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché erst aufkommen und die Selbstgegebenheit als Seiendes bezeichnet werden kann. Die innere Beziehung der Epoché und der phänomenologischen Reduktion wird in §11 erklärt. Die Methode der Epoché ist ein Wesensteil der phänomenologischen Reduktion, ein anderer Wesensteil der phänomenologischen Reduktion ist der Sehenscharakter oder die prinzipielle Anschaubarkeit, die als die vernünftige Motivation für unser Bewusstsein bezeichnet wird. Die vernünftige Motivation ist auch der gemeinsame Charakter von phänomenologischer und eidetischer Reduktion. §12 wird das Missverständnis der Epoché bzw. der eidetischen Reduktion behandeln, das sich auf das Missverstehen der richtigen methodischen Bedeutung der Epoché begründet. In §13 werden die beiden Faktoren der eidetischen Reduktion durchleuchtet: die Selbstgegebenheit im Sinne des Wesens, Eidos, und die Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung. Letztere ist wesentlicher. Beide bilden den Begriff der Wesenerschauung. Die Wesenerschauung ist eine Methode oder die eidetische Reduktion selbst, und ihre methodische Durchführung wird in §14 beschrieben. Die eidetische Reduktion setzt die Methode der Epoché voraus, und sie kann im Bezug auf die Selbstgegebenheit als ein Verwirklichungsprozess charakterisiert werden (§15); d.h., von der Selbstgegebenheit als „Sich-von-sich-selbst-her-zeigen“ über die Phänomenalität bis zum Eidos.

Das dritte Kapitel behandelt die transzendentale und phänomenologisch-psychologische Reduktion als Radikalisierung der Epoché. Die Vorgegebenheit wird in §16 erklärt, sie weist besonders den Horizontcharakter auf. In §17 wird dargelegt, dass jedes Thema relativ ist, weil jedes Thema von einem anderen vorgegebenen Horizont mitbestimmt ist. Die Ausschaltung der Relativität bildet dann die Hauptaufgabe der transzendentalen Reduktion. Es gibt dabei drei wichtige Relativitäten: 1. Die Relativität und die Selbstverständlichkeit. 2. Die Relativität zwischen Weltapperzeption und Selbstapperzeption. 3. Die Relativität des Horizontcharakters. Dementsprechend haben wir drei Schritte, um die Relativität auszuschalten. Dies wird in §18 behandelt. Die Bedeutung der Radikalisierung durch die transzendentale Reduktion wird auch erklärt. Dabei fungiert die phänomenologisch-psychologische Reduktion als eine notwendige Vorstufe der transzendentalen Reduktion (§19).

Das vierte und letzte Kapitel behandelt die zweite und dritte Aufgabe der transzendentalen Reduktion: die transzendentale Subjektivität wiederzufinden und den Rückgang auf die ursprüngliche Lebenswelt zu erfüllen. In §20 wird die transzendentale Subjektivität im Gegensatz zur Relativität der Welt als Absolutes charakterisiert. Diese ist der absolute Boden der Welt, besitzt keine Relativität des Horizontcharakters mehr, und die Welt wird zur Konkretion der transzendentalen Subjektivität werden. Um, wie gesagt, die richtige methodische Bedeutung der Epoché zu verstehen, müssen wir die Problembereiche von der methodischen Bedeutung der Epoché, dem die Epoché Vollziehenden und den reduzierten Bereichen der entsprechenden Reduktion unterscheiden. §21 enthält eine

Zusammenfassung der methodischen Bedeutung von Epoché und Reduktion. In §22 dann wird der Vollziehende — uninteressierter Zuschauer, psychisches Subjekt und transzendentale Subjektivität beschrieben. Zugleich wird das Problem des Paradoxes und der Ichspaltung behandelt. Die Lösung des Problems liegt in der transzendentalen Relativität, und in der richtigen methodischen Bedeutung der Epoché. Die wahre Freiheit selbst ist die methodische Bedeutung der Epoché, der nicht-machende Charakter. Und im letzten Paragraphen (§23) werden wir die Selbstgegebenheit als das Phänomen von „Anschaubarkeit-Konkretion“ und die Lebenswelt als das Universum der transzendentalen Subjekt-Objekt-Korrelation bezeichnen. Zusammen mit der phänomenologischen Psychologie bildet die Ontologie der Lebenswelt die zwei indirekten Wege, die von natürlicher Einstellung auch zur transzendentalen Subjektivität führen können. Die beiden Wege entsprechen schließlich den zwei Richtungen der Epoché, d.h., die beiderseitige Reinigung der Hemmung der Epoché: einerseits durch die Forderung „zum Reinigungsproblem des Bewusstseins“ auf subjektiver Seite; andererseits die Forderung „zur Selbstgegebenheit“ und „zur Sache selbst“ auf objektiver Seite. Dadurch wird unsere Forschung der Methode der Epoché endlich abgeschlossen werden können.

Erstes Kapitel
Der Zweifelsversuch und die Epoché — Übergang zur phänomenologischen Methode

§3. Die vorläufigen Erklärungen der unterschiedlichen Darstellungsweisen von Reduktionen

Dem Wort „Darstellungsweisen" kann man vielleicht entnehmen, dass es eigentlich eine Reduktion gibt, und dass andere Reduktionen nur unterschiedliche Darstellungsweisen von dieser einzigen Reduktion sind. Im Prinzip ist dies richtig, aber nicht ohne weitere Erklärung[16]. Ein wichtiger Punkt dabei besteht darin, dass die Reduktion als solche ein selbstständiger Akt ist und ihre unterschiedlichen Attribute, wie z. B. phänomenologisch und transzendental, sie in unterschiedliche Richtungen bringen können, und zwar mit unterschiedlichem Interesse desjenigen, der die jeweilige Reduktion vollzieht.

Es gibt zunächst folgende beide Reduktionen: phänomenologische und transzendentale Reduktionen. Husserl hat es einmal so formuliert: Methodisch wird die Reduktion sich „in verschiedene Schritte der ‚Ausschaltung', ‚Einklammerung' zerlegen, und so wird unsere Methode den Charakter einer schrittweisen Reduktion annehmen. Um dessentwillen werden wir sogar vorwiegend von phänomenologischen Reduktionen (bzw. auch einheitlich hinsichtlich ihrer Gesamteinheit von der phänomenologischen Reduktion) sprechen, also unter erkenntnistheoretischem Gesichtspunkte auch von transzendentalen Reduktionen" (III, S. 69). Demgemäss unterscheidet sich der Terminus „transzendental" von „phänomenologisch" auf Grund des erkenntnistheoretischen Interesses. Entsprechend wird das Bewusstsein als reines Bewusstsein bezeichnet, das durch die phänomenologische Reduktion reduziert ist, und als transzendentales Bewusstsein bezeichnet durch die transzendentale Reduktion (vgl. III, S. 68).

Die Änderung ist nicht nur terminologisch, sondern wesentlich und sachlich; dies unterscheidet dann zwei Grundrichtungen, eine soll zur Phänomenologie (im engeren Sinn), und die andere zur Erkenntnistheorie führen. Bei der Phänomenologie handelt es sich um die Sache selbst, die Phänomenalität der Phänomene. Dabei ist der die Reduktion Vollziehende „der uninteressierte, oder unbeteiligte Zuschauer". Dagegen hat die Erkenntnistheorie mit der Letztbegründung (durch die Welt konstituierende transzendentale Subjektivität) zu tun. Dabei ist der die Reduktion Ausübende das „apodiktische Ich", die transzendentale Subjektivität, die im Gegensatz zur Relativität der Welt ein „Absolutes" ist. Später hat Husserl zwar den Begriff „transzendental" erweitert und beschränkt sich nicht mehr nur auf eine Erkenntnistheorie, sondern versteht darunter eine Philosophie — die Letztbegründung der Wissenschaft. Allerdings bleiben die unterschiedlichen Grundrichtungen in beiden Fällen wie zuvor.

Das Verhältnis zwischen Phänomenologie und transzendentaler Philosophie, bzw. zwischen der Phänomenalität und dem Verlangen nach Letztbegründung stellt das tiefgründigste Problem der Husserlschen Phänomenologie dar. Seine Erklärung kann

[16] Vgl. T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie*. Bonn 1962, S. 77.

erst durch die weitere Untersuchung der Reduktion selbst statt ihrer möglichen Entwicklungsrichtungen gegeben werden[17].

Die phänomenologischen und transzendentalen Reduktionen sind universal, d.h., nicht regional. Aber Reduktion kann auch auf unterschiedliche Faktumsbereiche abzielen, so kann man z.B. von psychologischer oder primordialer Reduktion sprechen. Die thematischen Reduktionen sind nach bestimmten Bereichen eingerichtet und die jeweiligen Bereiche, die reduziert werden, sind Residuen der Reduktionen. Weil jede Reduktion „zwei Seiten des in Klammern Setzens" hat, die Reduktion von etwas und den „Rückgang auf in Richtung des Residuums der Reduktion" [18], hat die universale Reduktion auch ihr Residuum; so ist die phänomenologische Reduktion das reine Bewusstsein, die transzendentale Reduktion das transzendentale Bewusstsein.

Von der eidetischen Reduktion wird hier absichtlich abgesehen, weil sie ganz andere Eigenschaften hat. Bis jetzt haben wir die Reduktionen entweder durch die verschiedenen theoretischen Richtungen (phänomenologische und transzendentale Reduktion) oder durch ihre reduzierten Bereiche (thematische Reduktion) charakterisiert, jedoch fehlt noch die Analyse der Reduktion selbst, vor allem ihre *methodische* Bedeutung. Weil Husserl die eidetische Reduktion neben der phänomenologischen Reduktion der „Grundform aller besonderen transzendentalen Methoden" (I, S. 106) zurechnet, und weil das Verständnis über die eidetische Reduktion vom Verständnis über die phänomenologische Reduktion abhängt, müssen wir die Erklärung der eidetischen Reduktion verzögern, bis die Reduktion selbst, und besonders ihre methodische Bedeutung, voll erklärt wurde.

Oben entnehmen wir, dass sich so viele Themen und Motive wie methodisch, phänomenologisch, erkenntnistheoretisch und philosophisch in dem Problemkomplex der Reduktion befinden, darum ist es besser, den Umfang der verschiedenen Termini abzugrenzen. Wie bei Husserls selbst werden die phänomenologische und die transzendentale Reduktion wegen ihrer theoretischen Richtungen differenziert. Die phänomenologische Reduktion hat vorwiegend mit der Phänomenalität und der phänomenologischen Methode zu tun. Dagegen bezieht sich die transzendentale Reduktion hauptsächlich auf Probleme wie Möglichkeiten der Erkenntnis, Letztbegründung u.s.w. [19]. In dieser Arbeit wird die Epoché als eine

---

[17] Über das Verhältnis zwischen beiden Reduktionen sagt Aguirre: „Daher besteht eine wesentliche Aufgabenstellung der Besinnungen Husserls darin, die bloß phänomenologische Denkhaltung in eine streng philosophische, in die ‚spezifisch philosophische Denkhaltung' zu überführen, die phänomenologische oder phänomenologisch-psychologische Reduktion in die transzendentalphänomenologische zu verwandeln oder, noch einmal anders gesagt, die Phänomenologie zur Philosophie werden lasse". A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion*. Den Haag 1970, S. 27. Hier denkt Aguirre, dass die allein durch die phänomenologische Reduktion erreichte reine Phänomenologie „es noch nicht auf eine endgültige Bestimmung der ‚letztwahren Wirklichkeit' abgesehen (hat)" (S. 27), weil „es keine ‚bloß methodische' Epoché (gibt), die vor und unabhängig von der Philosophie zur Verfügung stünde" (S. 60). Später wird in dieser Arbeit gezeigt werden, dass Aguirre die phänomenologische Reduktion allein als mundan im Gegensatz zu transzendental ansieht, dass er wegen der einseitigen Ansicht von Reduktion die „dialektische" Beziehung der Phänomenologie und Philosophie nicht entdecken kann.

[18] T. Seebohm: a.a.O., S. 76.

[19] Allgemein betrachtet man die transzendentale Reduktion als diejenige, die zu transzendentaler Subjektivität führen kann — zu der sozusagen transzendentalen Wende. Aber wir müssen darauf achten, dass sich die transzendentale Reduktion nicht allein durch ihre Konsequenz charakterisieren

phänomenologische Methode verstanden, und die methodische Bedeutung der Epoché macht die Grundbestimmung für alle anderen Reduktionen (phänomenologische, transzendentale Reduktion) aus. D.h., die anderen Reduktionen haben auch methodischen Charakter. Dadurch können wir erst die innere Beziehung zwischen unterschiedlichen Reduktionen herausfinden.

Wie gesagt, stellen die Erforschungen der unterschiedlichen Darstellungsweisen von Reduktionen keine Forschung der Reduktion (vor allem Epoché) selbst dar. Die Sache selbst, z.B. Seinsgeltungen, Weltexistenz und jede Transzendenz, ist durch phänomenologische Reduktion eingeklammert und durch Aspektwechsel zu reinen Phänomenen in entsprechenden Bereichen reduziert. Solche Forschung ist aber auch keine phänomenologische Untersuchung der Reduktion bzw. Epoché selbst. Im Gegensatz zu diesen vielseitigen Anwendungen von Reduktion verwundert man sich, wenn man weiter erkennt, dass die Eigenartigkeit der Reduktion und Epoché selbst so selten behandelt und erläutert wird, dass sie rätselhaft bleiben muss[20], dass das Programm, den Sinn und die Leistungen der transzendentalen Epoché zu klären, unerfüllt bleibt[21]. Der Grund liegt darin, „dass die Epoché kein Akt der Beruhigung, kein methodisches Instrument, kein Mittel ist, durch welches das Bewusstsein ohne Erschütterungen von einem Punkt A zu einem Punkt B getragen würde. Im Gegenteil: der Nullpunkt oder Pol, zu dem die Epoché führt, bedeutet nicht die Entdeckung eines festen Halts, eines soliden Fundaments, worauf man aufbauen könnte; er ist vielmehr die Erosion jeglichen Fundaments“[22]. In der *Krisis* bezeichnet Husserl die Epoché auch als Paradox, und sie ist sogar ein notwendiges Paradox! Das Schicksal der Epoché und der Phänomenologie ist „ein immer wieder neues Hineingeraten in Paradoxien, die von unbefragt, ja unbemerkt gebliebenen Horizonten herstammen und als mitfungierende sich zunächst in Unverständlichkeiten melden“ (VI, S.185).

Außerdem ist auch zu bemerken, dass das methodische Verfahren der Reduktion fast gleich, also unmodifiziert bleibt, obwohl die Thematisierungen von phänomenologischer Psychologie, innerem Zeitbewusstsein, transzendentaler Subjektivität oder Lebenswelt so voneinander verschieden sind. Dabei gibt es nur eine entsprechend universale oder relativ universale Epoché, es gibt nur eine Radikalisierung der Reduktion für die jeweiligen Bereiche. Wenn man so die Eigenartigkeit der Reduktion im Hinblick auf die unterschiedlichen Bereiche charakterisieren möchte, ist dies nutzlos, weil die Reduktion ihrem Wesen nach nicht ein neues Forschungsgebiet eröffnen kann, denn ihre Eigenartigkeit liegt darin, dass sie reine Möglichkeit ist, und nicht als andere Möglichkeiten in Gegensatz zu dem Begriff — Wirklichkeit verstanden wird,. Sie ist gegenüber den Phänomenen nicht-machend, nicht-beteiligend, und lässt die Phänomene zu reinen Phänomenen werden.

---

lässt, dass die transzendentale Subjektivität auch kein Residuum von Reduktion ist. Die transzendentale Reduktion muss nach ihrem eigenen Wesen als ihre Konsequenz oder ihr bestimmtes Interesse verstanden werden.

[20] Vgl. Pier Aldo Rovatti: *Das Rätsel der Epoche, in Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. Frankfurt/M 1989. S. 277-290.

[21] Vgl. E. Ströker: *Das Problem der Epoché in der Philosophie Edmund Husserls*, in *Phänomenologische Studien*. Frankfurt an Main 1987. S. 36. Ströker bezieht sich mit seiner Meinung hier besonders auf das Programm in dem Werk *Erste Philosophie II*, aber hier findet der Verfasser, dass es auch zu anderen Werken passt.

[22] P. A. Rovatti, a.a.O., S. 281.

So haben wir in diesem Paragraphen die unterschiedlichen Reduktionen vorläufig erklärt. Ihre Verschiedenheiten lassen sich durch ihre bestimmten Richtungen oder bestimmten reduzierten Bereiche charakterisieren. Aber eine solche Erörterung scheint uns nicht zufrieden zu stellen, weil eine solche Forschung nicht auf die phänomenologische Untersuchung der Reduktion bzw. Epoché selbst zielt. Insbesondere ist die methodische Bedeutung der phänomenologischen Reduktion noch in Unsichtbarkeit verborgen. In diesem Kapitel wird die Epoché vorwiegend als methodische Bedeutung von Reduktion betont, die besonders mit Hilfe des Zweifelsversuchs an den Tag kommen kann. Im Restteil dieses Kapitels werden wir uns den Eigenheiten der Reduktion selbst (vor allem der Epoché) zuwenden, und nehmen das Problem der eidetischen Reduktion (zusammen mit dem Problem der phänomenologischen Reduktion) im zweiten Kapitel wieder auf.

§4. Das Problem des Zweifelsversuch

Nach den Bemühungen, die Generalthesis der natürlichen Einstellung in *Ideen I* aufzuklären, führt Husserl die radikale Änderung der natürlichen Generalthesis durch die Epoché ein. Bevor Husserl die Epoché mit dem Charakter „Einklammerung", „Ausschaltung" und „Urteilsenthaltung" (III, S. 64) kennzeichnet, bemerkt er, dass die Epoché „offenbar nicht an das Phänomen des Zweifelsversuches gebunden, obschon aus ihm besonders leicht herauszulösen ist, vielmehr auch in sonstigen Verflechtungen und nicht minder für sich allein auftreten kann" (III, S.64). Hier bemerken wir, dass die Epoché ihrem Wesen nach ganz anders ist als der Zweifelsversuch. Aber der Zweifelsversuch, der dem Exponieren der Epoché als ein neuer Ansatz, ein methodischer Behelf dienen könnte, ist auch nicht zufällig.
Diese Aussage wird nicht genug berücksichtigt, weil der Zweifelsversuch hier nur als cartesianisch aufgefasst wird, und weil später Husserl selbst an dem ersten cartesianischen Weg Kritik geübt hat (vgl. VI, S. 157-158). Zwar bemerkt Husserl in *Ideen I* schon, dass der Zweifelsversuch von Descartes eigentlich „ein Versuch universeller Negation"(III, S. 64) sei, und um seine Position von der cartesianischen abzugrenzen, hebt sich die Husserlsche Epoché davon ab, dass die Epoché keine universelle Negation, sondern Urteilsenthaltung ist, die keinerlei positives oder negatives Urteil über das Sein oder Nichtsein machen soll. Es scheint, dass das Element „Epoché" einfach aus dem Zweifelsversuch herausgelöst wird und ihn dann völlig ablöst. In der Tat scheint es auch wirklich so zu sein, weil man einfach sehen kann, dass außerhalb von §31 für Husserl vom Zweifelsversuch keine Rede mehr ist. Es scheint auch, dass §31 nur Vermittlungscharakter hat zwischen §30, der „die Generalthesis der natürlichen Einstellung" enthält, die die Zusammenfassung des naiven Denkens darstellt, und §32 „Die phänomenologische Epoché", der zum ersten Mal offiziell in die Epoché einführt, also eine Art Zwischenstand darstellt.
Dabei interessiert uns gerade dieser Zwischenstand sehr, weil er uns die Gelegenheit gibt, das genaue Wesen der Epoché anzuschauen, besonders wenn die Epoché als ein Akt des Immer-in-Bewegung-Bleibens, und nie als ein fertiger Zustand verstanden wird. Statt über die Verflechtungen mit cartesianischem Zweifelsversuch hinwegzusehen, müssen sie vor allem erklärt werden, und der eigentliche

Zweifelsversuch von Husserl und seine Bedeutung für die Epoché müssen dabei ebenfalls aufgehellt werden.

§5. Der unterschiedliche Charakter des Zweifelns und Zweifelsversuchens

Abgesehen vom Inhalt des Bewusstseins ist Husserl zufolge jeder Bewusstseinsakt entweder setzender oder nichtsetzender Akt (Aktqualität), und der nichtsetzende setzt den setzenden Akt voraus. So können wir sagen, dass alle Bewusstseinsakte setzende Akte sind. Dabei formt jeder setzende Akt ein Urteil bzw. eine Thesis, sei es ausdrücklich oder potentiell ausdrücklich. Weil ein setzender Akt bezeichnet, dass ein Bewusstseinsakt im Hinblick auf seinen entsprechenden Bewusstseinsgegenstand mit einem Seinsglauben vollzogen wird, erhält jede Thesis ihren eigenen Seinsglauben, ob er modalisiert ist oder nicht (der modalisierte Glaube setzt die unmodalisierte Urform, die Glaubensgewissheit, voraus), d.h., die unterschiedlichen Glaubenscharaktere des Seinsglaubens wie Glaubensgewissheit, Anmutung, Vermutung, Frage oder Zweifel. Auf der noematischen Seite entsprechen den Glaubenscharakteren die Seinscharaktere: sein, möglich, wahrscheinlich, fraglich und zweifelhaft. Demzufolge ist der Zweifel eine der Modalitäten von Glaubensgewissheit, und das Zweifeln bezeichnet einen solchen Bewusstseinsakt. Husserl hat absichtlich die Zweifelsversuche von dem Zweifeln unterschieden. Inhaltlich haben beide Akte Gleiches zum Gegenstand, aber der Zweifelsversuch hat sein Eigenes.
Über den Zweifelsversuch sagt Husserl:

> „Mit der potentiellen und nicht ausdrücklichen Thesis können wir nun genau so verfahren wie mit der ausdrücklichen Urteilsthesis. Ein solches allzeit mögliches Verfahren ist z.B. der allgemeine Zweifelsversuch, den Descartes zu ganz anderem Zwecke, in Absicht auf die Herausstellung einer absolut zweifellosen Seinssphäre durchzuführen unternahm. Wir knüpfen hier an, betonen aber sogleich, dass der universelle Zweifelsversuch uns nur als methodischer Behelf dienen soll, um gewisse Punkte herauszuheben, die durch ihn, als in seinem Wesen beschlossen, evident zutage zu fördern sind.
> Der universelle Zweifelsversuch gehört in das Reich unserer vollkommenen Freiheit: Alles und jedes, wir mögen noch so fest davon überzeugt, ja seiner in adäquater Evidenz versichert sein, können wir zu bezweifeln versuchen“(III, S. 62).

Was bezweifelt werden kann, ist jegliche Art von Thesis, ob sie schon ausdrücklich oder nur potentiell, also nicht ausdrücklich ist, und solche Thesis, die schon in adäquater Evidenz versichert ist — wir können sie trotzdem zu bezweifeln versuchen. Der Punkt hier liegt nicht darin, ob ein Zweifelsversuch wirklich durchgeführt werden kann oder nicht, und ob dadurch diese Thesis von ihrer Glaubensgewissheit in ihre Glaubensmodalität „zweifelhaft“ umwandelt wird, sondern er liegt an den Verfahrensmöglichkeiten des universellen Zweifelsversuches, der völlig unabhängig von dem Sachverhalt der jeweiligen Thesis durchgeführt werden kann. Demzufolge gehört er zu unserer, als die Vollziehenden, vollkommenen Freiheit. Diese Charakteristik können wir als Vollzugscharakter kennzeichnen. Fragen wir jetzt aber,

worin der Unterschied zwischen dem Zweifelsversuch und dem Zweifel besteht. Was ist die Eigenheit des Zweifelsversuches, der nicht als Zweifeln, das als Bewusstseinsakt zu zweifelhafter Glaubensmodalität führt, verstanden wird, sondern uns als methodischer Behelf dienen soll?

Um in die Frage weiter vorzudringen, müssen wir zuerst den Zweifelsprozess genau analysieren. Abgesehen vom Inhalt oder dem Sachverhalt einer Thesis ist der Zweifel einer der Glaubenscharaktere der Thesis. Das Zweifeln ist ein Akt wie Glauben, aber in modalisierter Form. Allgemein kann man sagen, die „Aktcharaktere überhaupt seien Thesen" (III, S. 269). Dabei hat die „Glaubensgewissheit [...] eine höchst merkwürdige Sonderstellung in der Mannigfaltigkeit von Akten, die alle unter dem Titel Glaube — oder *Urteil* [...] begriffen werden" (III, S. 241). Die Glaubensgewissheit ist Glaube schlechthin, die die „unmodalisierte Urform der Glaubensweise" (III, S. 240) bezeichnet. Dagegen ist der Zweifel eine der Modalisierungen der Glaubensgewissheit oder eine „Hemmung der Tendenzen"(EU, S. 93) der Glaubensgewissheit. Z.B. sehen wir in einem Schaufenster eine Gestalt stehen, die wir zunächst für einen wirklichen Menschen halten, werden aber später unsicher, ob es sich nicht um eine bloße Kleiderpuppe handelt. „Der Zweifel kann sich bei näherem Hinsehen nach der einen oder anderen Seite lösen; aber es kann auch eine Zeitlang ein Schwebezustand des Zweifels [...] aufrechterhalten bleiben"(EU, S. 97). Dann haben wir ein und denselben Bestand an Empfindungsdaten (bestimmte Gestalt im Schaufenster), der die gemeinsame Unterlage für zwei übereinander gelagerte Auffassungen (wirklicher Mensch oder Puppe) bildet, welche im Zweifel ein unentschiedener Streit[23] bleiben. Außerdem hat Husserl noch eine andere Art von Zweifeln in *Ideen I* so beschrieben:

> „Es ist ferner klar, dass wir nicht ein Sein bezweifeln und in demselben Bewusstsein (in der Einheitsform des Zugleich) dem Substrat dieses Seins die Thesis erteilen, es also im Charakter des ‚*vorhanden*' bewusst haben können. Äquivalent ausgedrückt: Wir können dieselbe Seinsmaterie nicht zugleich bezweifeln und für gewiss halten" (III, S. 62-63. Hervorheb. v. m.).

Im Zweifel haben wir zwei übereinander gelagerte Auffassungen (Thesen), die beide für dieselbe Seinsmaterie ihre Geltung haben, um die Auffassungsintentionen zu erfüllen. Dadurch bleiben diese im Zweifel ein unentschiedener Streit. Eine der Auffassungen muss entweder für gewiss oder zweifelhaft (zwei *Geltungsmodi* für jeweilige Auffassung oder Thesis) gehalten werden, und die andere entsprechend umgekehrt. Wenn aber beide Auffassungen sich zugleich für gewiss halten, dann gibt es keinen Zweifel mehr, und wenn sie beide sich zugleich für zweifelhaft halten, wird es zur Form der glatten Enttäuschung wie bei der Negation und ebenfalls kein Zweifel mehr. Daraus folgen zwei Voraussetzungen für das Wesen des Zweifelns: 1. zwei Geltungsmodi der Auffassung (Thesis). Die Auffassung im Zweifel muss entweder als gewiss oder zweifelhaft (Glaubensgewissheit und modifizierte Glaubensgewissheit) aufgefasst wird. In jeder Auffassung werden bei den zwei Geltungsmodi schon die Geltung der Glaubensgewissheit vorausgesetzt, die für jede

[23] Was hier die Diskussion über das Zweifeln bzw. die Modalitäten der Urteils betrifft, ist keine traditionelle formale Logik, sondern die Vorkommnisse der vorprädikativen Erfahrung. Vgl. EU, S. 99.

Auffassung immer vorhanden ist. 2. mindestens zwei übereinander gelagerte Auffassungen (Thesen). Beide haben das gleiche Recht, ihre Auffassungsintentionen gegenüber der gleichen Seinsmaterie zu erfüllen. Aber wegen Punkt 1 kann nur eine von ihnen für gewiss gehalten werden (erfüllt werden), aber welche, kann man nicht entscheiden. Dann folgt daraus ein unentschiedener Streit.
Solches gescheht im normalen Zweifelsprozess und zwar in demselben Bewusstsein (in der Einheitsform des Gleichzeitigen) mit Charakter des *vorhandenen* Bewussten. Hier muss man „vorhanden" vor allem als einen fertigen Zustand von Bewusstsein verstehen, in dem die Glaubensgewissheit schon vorhanden, vorausgesetzt, gewusst, immer wirkend und geltend ist. Solche Geltung der Glaubensgewissheit ist im allgemeinen Zweifel immer vorhanden, weil der Zweifel selbst eine Modalisierung der Glaubensgewissheit ist, und sie daher voraussetzt. In gewissem Sinn gibt es keine Möglichkeit, die Glaubensgewissheit selbst zu bezweifeln, weil jeder Zweifel immer seine Glaubensgewissheit neu entstehen lässt ad infinitum. Um diesen Kreis zu durchbrechen muss z.B. Descartes eine absolut zweifellose Seinssphäre herausstellen.
Man muss auch darauf achten, dass die Thesis außerhalb ihrer Glaubenscharaktere auch ihren Inhalt, ihren intendierten Sachverhalt, ihr Seinsmaterial hat. Aber was den Glauben, den Zweifel anbelangt, ist er nur der Glaubenscharakter der Thesis. Im Moment müssen wir aber vom Inhalt, dem Sachverhalt der Thesis absehen. Da das vorhandene Bewusste natürlich das Seinsmaterial enthält, bezeichnet aber der vorhandene Zustand primär die schon vollendete Wirkung des Glaubenscharakters, vor allem der Glaubensgewissheit auf das Seinsmaterial. Der „vorhandene" Charakter soll etwa Thema von Glaubenscharakter, und kein Charakter von Seinsmaterial sein.
Solche Zweifelsanalyse ist für uns wesentlich, weil diese auch für andere Modalitäten von Glaubensgewissheit, z.B. Anmuten, Vermuten oder Frage tauglich ist. Die unterschiedlichen Modalitäten von Glaubensgewissheit bezeichnet Husserl auch als Glaubenscharaktere (III, S. 238). Auf der noematischen Seite korrelieren die Glaubenscharaktere mit den Seinscharakteren. „ Der schlichten Glaubensgewissheit entspricht das schlichte Sein (gewiss oder wirklich seiend), der Anmutung das Mögliche, der Vermutung das Wahrscheinliche, der Frage das Fragliche, dem Zweifel das Zweifelhafte"[24]. Die Erörterung des Zweifels überträgt sich auf alle anderen Modalitäten von Glauben, so gibt es z.B. in der Vermutung zwei Auffassungen für das gleiche Seinsmaterial, gewiss oder vermutlich, folglich wird etwas in seinem noematischen Modus als „wahrscheinlich" verstanden.
Unmittelbar nach dem Problem des Zweifels sagt Husserl weiter über die Eigenheit des Zweifelsversuchs:

> „Ebenso ist es klar, dass der Versuch, irgendein als vorhanden Bewusstes zu bezweifeln, eine gewisse Aufhebung der Thesis notwendig bedingt; und gerade das interessiert uns. Es ist nicht eine Umwandlung der Thesis in die Antithesis, der Position in die Negation; es ist auch nicht eine Umwandlung in Vermutung, Anmutung, in Unentschiedenheit, in einen Zweifel...: dergleichen gehört ja auch nicht in das Reich unserer freien Willkür" (III, S. 63).

[24] E. Tugenhat*: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin 1970. S. 40.

Im Gegensatz zum Zweifel steht der Zweifelsversuch, der, „irgendein als vorhanden Bewusstes bezweifelt“. Er bezweifelt jedoch nicht den Seinsglauben des Bewussten (dies kann er auch nicht), sondern er bezweifelt die schon fertige Wirkung der Glaubensgewissheit, die durch den Zweifelsversuch ein bestimmte Aufhebung erlebt. Der Versuch ist ein Versuch zu zweifeln, aber *keine Durchführung* des Zweifelns selbst und eigentlich kein Zweifeln mehr. Sonst würde er noch einmal zu einer der Modalisierungen der Glaubensgewissheit werden, würde wieder in den vorhandenen Zustand des Bewusstseins hineingeraten. Um dies zu vermeiden, muss das Zweifelsversuchen als ein *unvollendetes* Zweifeln verstanden werden. Wie bereits gesagt hat der universelle Zweifelsversuch Vollzugscharakter, aber er ist eben ein unvollendeter Vollzug. Dieser Versuch schafft einen Bruch in dem vorhandenen Bewusstsein selbst, und durch seinen unvollendeten Charakter lässt sich die auswirkende Glaubensgewissheit deutlich darstellen. Der unvollendete Charakter des Zweifelsversuches wird im nächsten Paragraphen weiter behandelt.
So haben wir in diesem Paragraphen mit Husserl den Unterschied von Zweifeln und Zweifelsversuchen erörtert. Das Zweifeln gehört zu einem der Glaubensakte, und der Zweifel ist eine der Modalitäten der Glaubensgewissheit. Das Zweifelsversuchen ist dagegen ein besonderer unvollendeter Vollzug, der das schon vorhandene Ergebnis der Glaubensgewissheit im Zweifel zu bezweifeln versucht, und er wird das Hineingeraten in den schon fertigen, vorhandenen Zustand wie beim Zweifel vermeiden. Der Zweifel setzt den vorhandenen Zustand als ein Ergebnis der Glaubensgewissheit voraus, der Zweifelsversuch dagegen versucht, diesen vorhandenen Zustand zu brechen.

§6. Der unvollendete Vollzug des Zweifelsversuches

Zuvor wurde erläutert, dass jeder Bewusstseinsakt ein setzender Akt ist, ob aktuell oder potenziell, weswegen jeder Bewusstseinsakt Glaubenscharakter hat. Zwar ist das Zweifelsversuchen auch ein Bewusstseinsakt, aber eben ein unvollendeter Akt. Dabei ist der mitfunktionierende Seinsglaube unvollendet, nicht vorhanden bewusst. Dadurch hat der unvollendete Seinsglaube keinen fertigen Aktcharakter, sondern ist ein *aktueller Akt*. Wir wissen, dass der Zweifelsversuch selbst noch keine Epoché ist, aber auf jeden Fall bietet er uns schon eine Gelegenheit, um den Charakter des Seinsglaubens und seine Entstehung beobachten zu können, damit der Übergang vom Zweifelsversuch zur Epoché möglich ist.
Außerdem können wir aus dem Urtext noch drei weitere wichtige Punkte über den Zweifelsversuch ableiten:

1. Der vorhandene Seinsglaube wird zu reinem werdendem Seinsglauben.

Dieser unvollendete Vollzug ist keine Schwäche, sondern für uns ganz wichtig, um die immer latent wirkende, geltende Glaubensgewissheit des Seinsglaubens oder die Seinsgeltung an den Tag zu bringen. Der universelle Zweifelsversuch soll uns „als methodischer Behelf dienen“, und sein Wesen liegt gerade in seinem unvollendeten Vollzugscharakter, seiner Enthüllungsfunktion.

Im natürlichen Denken hat der Skeptikers die Freiheit, jede Thesis zu bezweifeln. Im Zweifel muss er für jede Thesis zwei Geltungsmodi bereit halten (beide basieren auf der Glaubensgewissheit) — zweifelhaft oder gewiss. Beide Geltungsmodi stehen zueinander im Gegensatz, und sind miteinander unverträglich, wenn beide Geltungsmodi zugleich zur Geltung kommen. Genau diese Unverträglichkeit zeigt schon die Wirkung, oder die Geltung der Glaubensgewissheit auf, die sich aber *zugleich* in beiden Geltungsmodi der jeweiligen Auffassung auswirkt. Beide Geltungsmodi können *nicht zugleich* für gewiss gehalten werden (Punkt 1. des Wesens des Zweifelns), und die zwei Auffassungen (Thesen) bleiben deshalb im Zweifel ein unentschiedener Streit (Punkt 2. des Wesens des Zweifelns). So vollzieht sich die Geltung der Glaubensgewissheit jederzeit und ist immer vorhanden für jeden Bewusstseinsakt — der vorhandene Zustand des Bewusstseins ist immer mit einem schon fertigen Seinsglauben gekoppelt. Obwohl der Skeptiker volle Freiheit hat, jede Thesis zu bezweifeln, vermag er nicht, den obigen Zweifelsprozess (vor allem den jederzeit wirkenden Seinsglauben) zu unterbrechen, d.h., er muss immer „im Kreise des Zweifels herumirren".
Dies ist die natürliche Denkweise eines Skeptikers, an der wir jedoch kein Interesse haben. Was wir tun sollten, ist die Unterbrechung dieses Zweifelsprozesses. Es ist nur ein „Zweifelsversuch", und nicht eine „Durchführung des Zweifelsprozesses". Wir versuchen zu zweifeln bis zu dem Punkt, an dem die latente Wirkung der Glaubensgewissheit (oder die latent geltende Seinsgeltung) der Thesis sich deutlich darstellt, ihre Wirkung jedoch noch nicht verwirklicht werden kann. Zu diesem Zeitpunkt wird sich der Seinsglaube noch nicht mit sich selbst identifizieren, nicht als ein schon fertiger, vorhandener Seinsglaube entstehen können, sondern er wird zu jener Zeit als rein werdender Seinsglaube sich darstellen. Demgemäss ist seine Wirkung, seine Geltung auch außer Wirkung gesetzt, und der vorhandene Zustand, die Wirkung des jeweiligen Glaubenscharakters bzw. Seinsglaubens auf das Seinsmaterial, ist ebenfalls verhindert. So ist die Identität des Zweifels verloren, was zugleich auch die Identität des Seinsglaubens gelockert hat. Was der Zweifel selbst ist, ist jetzt in Zweifel geraten, seine Wirkung hingegen stellt sich jetzt ganz deutlich dar, als immer da, immer rein wirkender Akt — eben diesem Geschehen im Zweifelsversuch müssen wir Aufmerksamkeit schenken.

2. In dem unvollendeten Vollzug des Zweifelsversuches enthüllt sich der *Aktcharakter* des Seinsglaubens (setzender Akt, die Stellungnahme), die *Wesensstruktur* des Seinsglaubens (Glaubensgewissheit und ihre Modalitäten durch die Hemmung) und schließlich die *Geltungsstruktur* des Seinsglaubens (Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme und Hemmung).

Im Zweifelsversuch versuchen wir, eine Thesis zu bezweifeln, und die Thesis unterliegt nicht einer Umwandlung in Antithesis, in Vermutung, in Anmutung oder in Unentschiedenheit, in einen Zweifel, kurz gesagt, wandelt sich nicht in irgendeine Modalität des Seinsglaubens um. Dabei erfährt diese Thesis aber notwendigerweise eine gewisse Aufhebung, und was aufgehoben ist, ist Husserl zufolge die Geltung des

Seinsglaubens, der Glaubensgewissheit[25]. Zuerst muss man jedoch fragen, was die Geltung des Seinsglaubens oder der Glaubensgewissheit eigentlich bedeutet.
Der Terminus „Seinsglaube“ ist der eigentliche Gegenstand der Epoché. Die primäre Aufgabe der Epoché kann als die Ausschaltung des Seinsglaubens bezeichnet werden[26]. Später werden wir die genaue Bedeutung der Epoché und wie sie den Seinsglauben ausschaltet, erklären. Zuerst aber müssen wir verstehen, was der Seinsglaube eigentlich bedeutet, und seine eigenen Charaktere durch den Zweifelsversuch enthüllen.
Der Seinsglaube hat *Aktcharakter*, d.h., er ist ein Glaube, ein setzender Akt, eine Stellungnahme. Die Stellungnahme ist ein „Aktus“ (III, S. 239), der „Aktvollzug“ (III, S. 214), und „die Aktvollziehungen machen die ‚Stellungnahmen’ im weitesten Sinne aus“ (III, S. 263). Die Aktvollziehung mag ein fundierter Akt oder ein Akt der Wertung sein, „wozu das Ich Stellung nimmt“ (III, S. 214). So wie jeder Akt setzender Akt ist, nimmt das Ich in jedem Akt Stellung. „Der Terminus ‚Stellungnahme’ bezeichnet bei Husserl normalerweise die Setzung bzw. den *belief*, zuweilen besitzt er aber auch einen weiteren Sinn und umfasst sowohl Setzung als auch Nichtsetzung“[27]. Der Seinsglaube ist dann ein Akt, und wenn der Akt vollzogen ist, hat er eine *Wirkung*. Diese Wirkung können wir als die Wirkung des Seinsglaubens besonders im Bezug auf seinen Aktcharakter bezeichnen. Das Ergebnis der Wirkung des setzenden Aktes ist dann das Gesetzte. Aber bei dem in diesem setzenden Akt Gesetzten müssen wir folglich nach der *Wesensstruktur* des Seinsglaubens fragen.
Die Wesensstruktur des Seinsglaubens ist seine Glaubensgewissheit (die unmodalisierte Urform) und die Modalitäten seiner Glaubensgewissheit wie Negation, Zweifel usw.. Die Glaubensgewissheit einer Thesis wird sich modalisieren lassen, wenn ihre Tendenz, gewiss zu sein, durch die Glaubensgewissheit einer anderer Thesis gehemmt ist. Z.B., Die Gewissheit der Thesis *a*: „Die Gestalt im Schaufenster ist ein wirklicher Mensch“ wird gleichzeitig durch die Gewissheit der Thesis *b*: „Die Gestalt im Schaufenster ist eine Kleiderpuppe“ gehemmt, und beide Thesen müssen in Widerstreit geraten, und deshalb in Zweifel liegen. Die Hemmung der Tendenzen ist dann der Ursprung der Modalisierungen der Gewissheit (vgl. EU, S. 93). Die Thesis wird ihre Gewissheit durch die Modalisierung nicht verlieren, sondern ihre Gewissheit ist jetzt latent geltend, sonst wird die Hemmung gar keine Hemmung sein können, und die Modalisierung wird unmöglich sein. Das in dem setzenden Akt Gesetzte ist dann die Glaubensgewissheit. Aber die Glaubensgewissheit des Seinsglaubens ist nicht nachträglich gesetzt, sondern der Seinsglaube ist zugleich ein Glaubensgewissheit setzender Akt.

Kehren wir dann zurück zum Zweifelsversuch.
Zunächst sprechen wir über die erste Aufhebung der Wirkung (von Aktcharakter) des Seinsglaubens beim Zweifelsversuch. Die aufgehobene Wirkung des Seinsglaubens im Sinne eines Aktes ist nichts anderes als die Unterbrechung des Vollzugs des

[25] Die Epoché kann auch als eine Geltungsepoché bezeichnet werden (vgl. Hua VI, S. 239).
[26] Vgl. E. Ströker, a.a.O., S. 39, und L. Ni: *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Dordrecht 1999, S. 153f.
[27] L. Ni, a.a.O., S. 245.

Seinsglaubens und des Vollzugs seiner Modalisierungen, seiner Umwandlungen. Es ist genau wie der unvollendete Vollzug des Zweifelsversuches, den wir bereits erklärt haben. In der Tat ist der Akt nicht vernichtet, sondern der Akt kann jetzt zu reinem Akt selbst werden. Was aufgehoben ist, ist der Vollzug des Glaubens, damit das Geglaubte, das Bewusste noch nicht als vorhandener, schon fertiger Zustand gestaltet wird.

Aber wenn wir nur in der Unterbrechung des Seinsglaubens verweilen, ist der Charakter von Seinsglauben eher in Dunkel gefallen als erhellt, weil wir noch keinen werdenden Seinsglauben bekommen können. Erst von dem werdenden Seinsglauben in diesem aktuellen Glaubensakt kann der Seinsglaube als Seinsglaube selbst exponiert werden. Dadurch kann die endgültige Wirkung des Seinsglaubens und die *Geltungsstruktur* der Glaubensgewissheit enthüllt werden, was zum eigentlichen Ziel des unvollendeten Vollzugs des Zweifelsversuches gehört. Wir stellen auch fest, dass die Geltungsstruktur des Seinsglaubens (Seinsgeltung) nur durch das Phänomen der Hemmung, den Ursprung der Modalisierungen der Gewissheit enthüllt werden kann. So ist es noch dringender, die Wesensstruktur des Glaubens, die Glaubensgewissheit und ihre Hemmung aufzuklären. Aber uns interessiert hier nicht die genaue Analyse der Modalisierung der Glaubensgewissheit und der Wesensstruktur des Seinsglaubens, sondern die Frage: Woher kommt diese Hemmung? Mit Hilfe des unvollendeten Vollzugs des Zweifelsversuchs wird die aktuell sich auswirkende Hemmung leichter anzuschauen sein, weil die Thesis sich noch nicht in einen Zweifel, in eine schon modalisierte Modalität umwandelt.

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir anfangs drei Ansichten zugunsten der Aufklärung ausschalten. Wir stellten zuvor fest, dass durch die Epoché alle Wesensstrukturen des Glaubens nicht aufgehoben, sondern aufbewahrt sind, weil sie schon zu reinen Phänomenen geworden sind. Demzufolge hat die Epoché nichts zu tun mit den *Wesensstrukturen* des Glaubens selbst, nicht mit der Glaubensgewissheit und ihrer Modalisierung — sie kann sie auch nicht verändern, sondern sie hat mit der *Geltungsstruktur* des Glaubens zu tun. Daher müssen wir folgendes beachten: (a) Wir müssen die Wesensstrukturen des Glaubens außer Frage stellen, wie Husserl es gemacht hat: Die aufgehobene Thesis wandelt sich nicht in andere Modalitäten um, sie hat nichts zu tun mit anderen Glaubenscharakteren, die zu Wesensstrukturen des Glaubens gehören (die Wesensstruktur wird im folgenden 3. Abschnitt dieses Paragraphen weiter behandelt). (b) Wir müssen auch das Seinsmaterial, das Substrat dieses Seins, den intendierten Sachverhalt der Thesis außer Frage stellen, weil die Epoché solche auch nicht verändern kann. (c) Auch die Aufhebung der Wirkung des Aktcharakters des Glaubens ist keine unserer gegenwärtigen Fragen. Dagegen konzentrieren wir uns auf die Geltung des Seinsglaubens, die Seinsgeltung selbst.

Zurück zu der Frage: Woher kommt diese Hemmung? Die Thesis *a* (Die Gestalt im Schaufenster ist ein wirklicher Mensch) ist mit der Thesis *b* (Die Gestalt im Schaufenster ist eine Kleiderpuppe) *unverträglich*, wenn beide Thesen gleichzeitig ihre Glaubensgewissheit über die gleiche Gestalt behaupten. Aber die beiden Thesen werden keine Unverträglichkeit auslösen, wenn sie sich im Widerstreit, bzw. in der Modalität der Zweifel befinden. Wir können dann daraus schließen, dass die Modalisierung entsteht, um die Unverträglichkeit zu vermeiden. Aber wir fragen jetzt weiter, woher die Unverträglichkeit kommt. Sie entspringt nicht logischem, formalem

Satz wie dem Satz von Widerspruch, sondern sie basiert auf der „Sache selbst“. Aber was bedeutet die Sache selbst hier? Die Sache selbst hat keine zwei unterschiedlichen Inhalte, die die gleiche Anschauung auf unterschiedliche Weise füllen möchten und einander unverträglich sind[28], sondern die Sache selbst hier, im Bezug auf die Glaubensgewissheit und ihre Modalitäten, liegt in der *Geltung* der Glaubensgewissheit, der *Seinsgeltung* selbst, hierin liegt auch die Ursache der Unverträglichkeit der beiden Thesen.

Entsprechend dem Aktcharakter und der Wesensstruktur des Seinsglaubens können wir von den zwei Elementen der Seinsgeltung sprechen: die Geltung im Sinne der Denkstellungnahme[29] und im Sinne der Hemmung[30]. Mit anderen Worten., der Seinsglaube hat seine Geltung, die Seinsgeltung, und die Seinsgeltung wirkt sich in der Struktur der Denkstellungnahmen und Hemmungen aus. Die Stellungnahme ist zugleich die andere Stellungnahme anerkennende bzw. verwerfende Stellungnahme[31], das bedeutet auch, dass die Stellungnahme für andere Stellungnahme Hemmung beinhaltet. Demzufolge können wir die Stellungnahme auch als eine Form der Hemmung ansehen. Nun können wir die zwei Fragen beantworten. Erstens, die Unverträglichkeit beider Thesen kommt von den gleichzeitigen Stellungnahmen in beiden Thesen (es bildet die Identität für beide Thesen) und der gleichzeitig gegenseitigen Hemmungen von beiden Thesen (dies bildet dann die Unterscheidung beider Thesen). Die Unverträglichkeit können die beide Thesen durch ihren Modalisierungen vermeiden, aber die Stellungnahmen und die Hemmungen der Thesen können auf keinen Fall durch die Modalisierung außer Aktion gesetzt werden. Sie sind immer auswirkende Geltung des Seinsglaubens, die Seinsgeltung selbst. Zweitens, die Stellungnahme (nicht als ein Akt, sondern als eine Aktqualität) und Hemmung kommen dann von der Seinsgeltung her auf, und die Seinsgeltung stellt sich umgekehrt in Struktur der Stellungnahme und Hemmung dar.

Vorläufig können wir die Epoché so beschreiben: Die Epoché schaltet den Seinsglauben aus, und der Seinsglaube ist der Gegenstand der Epoché. Aber im Bezug auf die Geltung des Seinsglaubens ist der wirkliche Gegenstand der Epoché die Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme und Hemmung (oder einfach in Struktur der Hemmung). Die Epoché (Geltungsepoché, VI, S. 239) setzt dann die Seinsgeltung (Stellungnahme und Hemmung) außer Aktion. *So können wir die Aufgabe der Epoché als die Ausschaltung des Seinsglaubens, oder die Enthaltung* (vgl. VI, S. 240)*, das „Außer-Aktion-setzen*“(III, S. 64) *der Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme (Denkstellungnahme) und Hemmung bezeichnen*.

Aber wie der Epoché dies gelingt, wissen wir zur Zeit doch noch nicht. Beim Zweifelversuch können wir zwar die Charaktere der Seinsgeltung exponieren, und sie „aufheben“, aber die Aufhebung bedeutet noch keine wirkliche Epoché, die die

[28] Weil durch die Epoché die Geltung der Thesis außer Aktion gesetzt ist, bleibt der Inhalt der Thesis unversehrt.

[29] Die Stellungnahme im Seinsglauben ist ein Akt, und sie wird in der Seinsgeltung als eine Aktqualität des Akts verstanden. Sie kann auch als Denkstellungnahme bezeichnet werden. Vgl. Hua III, S. 63.

[30] Die Glaubensgewissheit als unmodalisierte Urform hat eben keine Hemmung vor sich. Aber dies heißt auch, dass z.B. die absolute Gewissheit die absolute Hemmung für andere Thesen bedeutet (vgl. §8, *c* dieser Arbeit). So können wir auch die Hemmung nicht nur als Modalitäten der Gewissheit, sondern auch als Gewissheit selbst bezeichnen.

[31] Vgl. L. Ni, a.a.O., S. 86.

Seinsgeltung „außer Aktion“ setzen kann. Später werden wir sehen, dass der Zweifelsversuch noch die negierende Neigung besitzt, und verhindert, dass der Zweifelsversuch eine konsequente Epoché ist. Außerdem ist die Unterbrechung der Hemmung von dem Zweifelsversuch und von der Epoché wesentlich unterschiedlich. Der Zweifelsversuch als ein unvollendeter Vollzug unterbricht das Weiterlaufen des Hemmungsprozesses, die Epoché dagegen lässt der Hemmung keinen Anhaltspunkt mehr, um sich noch auswirken zu können.

Wie gesagt möchten wir die Epoché als eine konkret phänomenologische Methode betrachten, was allein durch eine Darstellung wie „Die Epoché bedeutet die Ausschaltung des Seinsglauben“ nicht erreicht werden kann[32]. Zwar bedarf die richtige Methode der Epoché weiterer Forschung, aber den Gegenstand der Epoché können wir schon weiter beschreiben als die Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme und Hemmung des Seinsglaubens oder der Thesis. Man muss jedoch besonders darauf achten, dass man Stellungnahme und Hemmung nicht auf eine rein formale, abstrakte Bedeutung reduziert, die in jedem unterschiedlichen Seinsglauben gleich ist, sondern sie muss den „konkreten Inhalt“ des Seinsglaubens der jeweiligen Wahrnehmung, schließlich das Ganze der Verknüpfungen des unterschiedlichen Seinsglaubens der Wahrnehmung berücksichtigen, weil die Rede von Verträglichkeit und Unverträglichkeit nur in einem Ganzen ihre Bedeutung bekommen kann[33]. Z.B., „Das Papier ist rot“ wird zugleich mit „Das Papier ist blau“ unverträglich, aber mit „Das Papier ist weich“ verträglich, was von unserem Verständnis[34] des Papiers abhängig ist. Das Verständnis des Papiers ist weiter vom Verständnis des Dinges überhaupt und schließlich der Welt abhängig; mit anderen Worten, jede Thesis ist von sich allein aus unselbständig und relativ. Dies wird später zu dem Problem der Relativität führen, und die Aufgabe der Epoché wird neu als die Ausschaltung der Relativität des Themas im Bezug auf seinen Horizontcharakter radikalisiert, was wir im Kapitel 3 und 4 weiter behandeln möchten.

Bei der Unverträglichkeit handelt sich um eine Wesens-Sachlage, dieselbe, die den Satz vom Widerspruch zum Ausdruck bringt[35], darum können wir es auch rechtfertigen, dass unsere gegensätzliche Denkweise selbst (wie z.B. dass der Begriff der Möglichkeit nur im Gegensatz zum Begriff der Wirklichkeit verstanden werden kann) auch ein Indiz dafür bedeuten mag, dass die Epoché dort noch nicht grundsätzlich vollzogen ist.

3. Die Modalisierung des Glaubens bzw. Zweifels ist wesensgesetzmäßig, der Zweifelsversuch dagegen gehört zu unserer Freiheit.

---

[32] Wir müssen die Geltung des Seinsglaubens, die Seinsgeltung in Form von Stellungnahme und Hemmung genau analysieren und sie als den Hauptgegenstand der Epoché betrachten, ansonsten ist die Darstellung von der Funktion der Epoché wie „Ausschaltung des Seinsglaubens“ einfach zu grob, und die so verstandene Epoché kann im Prinzip nichts mehr aussagen. Es stellt auch eine Gefahr dar, dass man damit keine konkrete Arbeit anfangen kann. Diese Gefahr konkretisiert sich schon in *Ideen I* bei Husserl selbst: Nach der Epoché muss Husserl entweder in das negative, weltvernichtende Argument geraten, oder er muss zuerst das Problem der Epoché beiseite legen, um mit der konkreten Arbeit, den Wesenanalysen der Intentionalität, anfangen zu können.

[33] Vgl. Hua XIX/2, S. 639.

[34] Solches thetische, relative und horizontale Verständnis kann auch als abstrakt gekennzeichnet werden. Vgl. §20 dieser Arbeit.

[35] Vgl. Hua XIX/2, S. 656.

In dem vorhandenen Bewusstsein gehört die Modalisierung der Glaubensgewissheit nicht in das Reich unserer freien Willkür, weil die Modalisierung *wesensgesetzmäßig* stattfinden muss. Z.B. ist die Negation „eine Bewusstseinsmodifikation, die sich selbst ihrem eigenen Wesen nach [...] ankündigt. Sie ist immer partielle Durchstreichung auf dem Boden einer sich dabei durchhaltenden Glaubensgewissheit, letztlich auf dem Boden des universalen Weltglaubens“ (EU, S. 98). Der universale Weltglaube ist auch mit „einem Hof von Auffassungsintentionen“ (EU, S. 100) ausgestattet, in dem die Konstitution eines Wahrnehmungsgegenstandes sich vollzieht in Intentionen, „die ihrem Wesen nach jederzeit durch Enttäuschung des protentionalen Erwartungsglaubens eine Modifikation annehmen können“ (EU, S. 98), d.h., die Modifikation als Negation, die nach dem Wesensgesetz des Glaubens geschehen muss[36].
Kehren wir jetzt zu dem Zweifelsversuch zurück. Im Zweifelsversuch versuchen wir irgendein vorhanden Bewusstes zu bezweifeln. Im Gegensatz zum Bezweifeln gehört der universelle Zweifelsversuch in das Reich unserer vollkommenen Freiheit (III, S. 62). Wir haben eine solche Freiheit, weil wir durch den Zweifelsversuch einen Bruch des vorhandenen, schon fertigen Bewusstseinszustandes geschaffen haben. Wir bleiben zwar noch im Zweifel, aber der Zweifelsprozess ist dabei schon von uns unterbrochen. Aus §5 wissen wir, dass im vorhandenen Zustand des Seinsglaubens die Wirkung seiner Glaubensgewissheit immer da ist, und ihre Wirkung erstreckt sich auf alle Bereiche des Glaubens, in denen Glaube als Glaube selbst sich identifizieren kann, in denen alle Erkenntnisse über Glauben, alles was wir unter Glaubenscharakteren und Seinscharakteren verstehen können, schon als ein System von wesensgesetzmäßigen Einstimmigkeiten vorhanden ist. Die Hemmung der Glaubensgewissheit ist eigentlich keine Hemmung mehr, sondern gehört zum Wesen des Seinsglaubens selbst, und dies gehört eben nicht in das Reich unserer Freiheit. Der Zweifel muss wieder zur modalisierten Glaubensgewissheit zurückkehren und zwar immer unter der Wirkung und Geltung des Seinsglaubens. Im Gegensatz dazu unterbrechen wir mit dem Zweifelsversuch die Rückkehr des Zweifelns, und unser letztes Ziel ist nicht nur die partielle, sondern die vollständige Aufhebung des Bodens einer sich immer bei allen Akten durchhaltenden Glaubensgewissheit, und diese letztlich auf dem Boden des universalen Weltglaubens durchzuführen. Dies gehört zu unserer letztgültigen Erhellung der phänomenologischen Reduktion (Epoché). Der Zweifelsversuch bildet dabei immerhin schon eine Mittelstation von Reduktion.

So haben wir in diesem Paragraphen die Eigenheiten des Zweifelsversuchs erörtert. In dem unvollendeten Vollzugscharakter des Zweifelsversuchs lässt sich der Glaubenscharakter des Seinsglaubens (Glaubensgewissheit) im Zweifel belichten. Auch das Wesen des Zweifels, der Zweifel als Zweifel selbst lässt sich dadurch erkennen. Nach dem Zweifelsversuch wird der schlicht vorhandene Seinsglaube zu dem werdenden Seinsglauben, und seine Identität wird zugleich erschüttert, weil der

[36] Vgl. auch VI, S. 240. “Eine Geltung kann man nicht ohne weiteres und willkürlich modalisieren, Gewissheit nicht in Zweifel, in Negation verwandeln, ebenso wenig wie Gefallen in Missfallen...Aber jeder Geltung kann man sich ohne weiteres enthalten, das heißt, sie zu welchen Zwecken auch immer außer Vollzug setzen“.

Seinsglaube nicht durch seine mögliche Modalisierung vom Zweifelsversuch abweichen kann. Die sich auswirkende Geltung des Seinsglaubens lässt sich dann erkennen, und sie ist eben die Seinsgeltung in Struktur der Denkstellungnahme und Hemmung. Diese ist einerseits die Ursache der Hemmungen für die Glaubensgewissheit, damit sie modalisieren kann. Andererseits bedeutet sie die Voraussetzung für die Identität des Seinsglaubens selbst (Denkstellungnahme), weil der Seinsglaube nur als wirkender, geltender Seinsglaube gesetzt werden kann[37]. Diese beiden Aspekte konstituieren das Wesen des Seinsglaubens. Zusammen mit seinem Vollzug lässt der Seinsglaube das Geglaubte, das Gesetzte als etwas Vorhandenes sein[38].

§7.Aufhebung von Zweifelsversuch; Einklammerung, Ausschaltung, „außer Aktion“ von Epoché

Der Übergang von der Aufhebung der Thesis im Sinne des Zweifelsversuches zur Einklammerung, Ausschaltung oder „Außer-Aktion-setzen“(III, S. 64) der Thesis im Sinne der Epoché ist unser jetziges Thema. Mit dem Zweifelsversuch versuchen wir irgendein vorhandenes Bewusstes zu bezweifeln. Dies macht eine gewisse Aufhebung der Thesis notwendig. Sie ist die Ausschaltung des Seinsglaubens oder die Enthaltung, das Außer-Aktion-setzen der Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme und Hemmung. Der Gegenstand des Zweifelsversuches und der Epoché ist dann der Seinsglaube und die Seinsgeltung der Thesis, was sich leichter am unvollendeten Vollzugscharakter des Zweifelsversuch erkennen lässt.
Dadurch haben wir dann zuerst den Gegenstand der Epoché bestimmt, aber den Unterschied zwischen dem Zweifelsversuch und der Epoché kennen wir doch noch nicht. Der Zweifelsversuch soll uns nur als methodischer Behelf dienen, um gewisse Punkte herauszuheben (vgl. III, 62). Er hat uns zwar geholfen, die immer latent sich auswirkende Seinsgeltung in Struktur der Denkstellungnahme und Hemmung zu erkennen, aber das eigenartige Phänomen der Ausschaltung, der Einklammerung oder des „Außer-Aktion-setzens“ ist uns dabei noch nicht klar, „das offenbar nicht an das Phänomen des Zweifelsversuches gebunden, obschon aus ihm besonders leicht herauszulösen ist“ (III, S. 64).

---

[37] „Jede aktuelle Identifizierung bzw. Unterscheidung ist ein setzender Akt, mag sie selbst in Setzungen fundiert sein oder nicht“ (XIX/2, S. 650). Die Identifizierung des Seinsglaubens als Seinsglaube ist auch ein setzender Akt und muss aufgehoben werden.

[38] Der unvollendete, deshalb nicht vorhandene Vollzugscharakter des Zweifelsversuchs gehört zu einem Teil der phänomenologischen Reduktion bzw. Epoché. E. Ströker hat solchen Charakter der Reduktion auch aufgedeckt: „Denn diese Epoché bedeutet, recht verstanden, nicht eine Glaubensenthaltung, die einem schon als Seinsglauben gewussten Glauben widerfährt, so etwa, als sähe ich mich zunächst im Weltglauben, um diesen dann anschließend außer Vollzug zu setzen. Vielmehr bin ich, sobald ich mich im Weltglauben weiß, im Grunde schon aufgebrochen aus ihm, und die Epoché dient mir allererst dazu, mich dieses Aufbruchs zu vergewissern. Die Epoché ist damit nicht einfach privativ die bloße Enthaltung dieses Glaubens, sondern sie ist von ihr selbst her etwas Positives: Sie ist erst die Aufdeckung dieses Glaubens als Glaube“. E. Ströker: *Phänomenologische Studien*. Frankfurt am Main 1987. S. 42-43. Die positive Funktion der Epoché sieht Ströker als die Aufdeckung dieses Glaubens als Glaube, aber man muss beobachten, dass in der Stufe des Zweifelsversuchs der Glaube als Glaube noch als etwas Vorhandenes betrachtet wird, und deshalb aufgehoben werden muss. Nur nach der Epoché kann der Glaube selbst zum Phänomen werden, und dann kann man sagen, dass der Glaube als Glaube phänomenologisches Recht hat.

Wir wollen nun die Epoché von dem Zweifelsversuch unterscheiden. Über die Ausschaltung oder Einklammerung der Epoché sagt Husserl im §31 der *Ideen I*:

> „Die Thesis, die wir vollzogen haben, geben wir nicht preis, wir ändern nichts an unserer Überzeugung, die in sich selbst bleibt, wie sie ist, solange wir nicht neue Urteilsmotive einführen: was wir eben nicht tun. Und doch erfährt sie eine Modifikation — während sie in sich verbleibt, was sie ist, setzen wir sie gleichsam ‚außer Aktion', wir ‚schalten sie aus', wir ‚klammern sie ein'. Sie ist weiter noch da, wie das Eingeklammerte in der Klammer, wie das Ausgeschaltete außerhalb des Zusammenhanges der Schaltung. Wir können auch sagen: Die Thesis ist Erlebnis, wir machen von ihr aber ‚keinen Gebrauch'" (III, S. 63).

Daraus können wir entnehmen, dass die Thesis gar nicht ihre Wesensstruktur verloren hat, weil sie in sich immer verbleibt, was sie ist. Und wenn sie eine Thesis ist, muss sie zugleich ein Seinsglaube sein. Nun setzen wir die Thesis außer Aktion, schalten sie aus und klammern sie ein. Husserl bezeichnet dies auch als eine Modifikation der Thesis. Um das zu verstehen, geben wir ein Beispiel dafür. Nehmen wir die Thesis: „Das Papier ist rot". Und fragen wir weiter, was passiert, wenn wir die Thesis „außer Aktion" gesetzt haben?

Auf den ersten Blick spüren wir keinen Unterschied, weil die Thesis in sich bleibt, was sie ist, d.h., die Aussage, das Papier ist rot, ist richtig, und wir glauben auch daran, solange wir nicht neue Urteilsmotive einführen. Der entscheidende Punkt hier ist jedoch nicht die Tatsache, dass wir wirklich die Thesis nach der Wirklichkeit (Das Papier ist rot) vollzogen haben, sondern, dass die Epoché mit der Wirklichkeit, mit der fertig vollzogenen Thesis und ihren Wesensstrukturen nichts zu tun hat. Die Thesis verbleibt in sich, in ihrer Wirklichkeit, in ihrem Wesen, was sie ist. Damit hat die Einklammerung, das „Außer-Aktion-setzen" der Thesis aber nichts zu tun, weil die Epoché gegen das Wesen *nicht-machend* ist (Erinnern wir uns hier an den Ausdruck „der *unbeteiligte* oder *uninteressierte* Zuschauer" von Husserl). Wir können sagen, dass durch die Epoché nichts verloren ist, nicht die Wirklichkeit, auch nicht die Wesensstrukturen der ganzen Phänomene; in der Tat soll die Reinheit der Wirklichkeit, des Wesens selbst weiter inquiriert werden, und es ist eine Aufforderung der Phänomenologie selbst. Diese Aufforderung ist die Frage nach der Selbstgegebenheit, nach der Voraussetzungslosigkeit, die eigentlich zum phänomenologischen Plus und zur Rechtfertigung für jedes Phänomen (ihre Wirklichkeit und ihr Wesen) werden soll und durchaus nicht etwas Verlorenes darstellt.

So verbleibt die Thesis in sich, was sie ist; sie ist ein Akt des Glaubens. Und wenn wir ein neues Urteilsmotiv einführen, muss sie sich dementsprechend modalisieren, und zwar nach den ganzen Wesensstrukturen des Seinsglaubens. Z.B., die Thesis „Die Gestalt im Schaufenster ist ein Mensch" muss sich im Zweifel umwandeln, wenn die andere Thesis „Die Gestalt im Schaufenster ist eine Puppe" mit ihr zugleich im Widerstreit stattgefunden hat. Die Wesensstruktur bleibt wie vorher, als ob die Epoché nie ausgeübt hätte.

Die Ergebnisse hier scheinen gegen die Schlussfolgerung des letzten Paragraphen über den Zweifelsversuch zu verstoßen. Dort erkennen wir, dass die aufgehobenen

Thesen, beide in Streit geratenen Auffassungen nicht mehr in Zweifel, in Widerstreit gelangen können nach der Aufhebung. D.h., durch den unvollendeten Vollzugscharakter soll die Modalisierung nicht stattfinden; die Thesis „Die Gestalt im Schaufenster ist ein Mensch“ wird sich nicht in Zweifel umwandeln, weil die andere Thesis „Die Gestalt im Schaufenster ist eine Puppe“ zwar mit ihr im Widerstreit steht, das Weiterlaufen der Modalisierung (Zweifel) im Zweifelsversuch aber unterbrochen ist. Wir haben das Phänomen des Zweifelsversuchs benutzt, um die Geltungsstruktur des Seinsglaubens an den Tag zu bringen; dabei bleibt die Seinsgeltung immer auswirkend und verursacht die Unverträglichkeit beider unverträglichen Thesen. Aber beide unverträgliche Thesen können im Zweifelsversuch nicht durch die Modalisierung ihre Unverträglichkeit vermeiden, nicht in einen vorhandenen Zustand der fertigen Seinsgeltung umwandeln.
Der Zweifelsversuch hat dann den Modifikationsprozess unterbrochen, damit sich die aufgehobene Thesis nicht in ihre Antithesis, in einen Zweifel usw. umwandeln kann. Dagegen ist die Ausschaltung, das Außer-Aktion-setzen der Epoché gegenüber der Thesis nicht-machend, d.h., sie hat mit der Wesensstruktur der Thesis oder des Glaubens nichts zu tun; die Thesis bleibt in sich selbst, wie sie ist. Und wenn wir ihr gegenüber neue Urteilsmotive einführen, muss sie sich entsprechend modalisieren.
Um den Unterschied zwischen Zweifelsversuch und Epoché und die Eigenheit der Epoché herauszufinden, müssen wir die Ausschaltung des Seinsglaubens und die Enthaltung der Seinsgeltung in Struktur der Denkstellungnahme und Hemmung in beiden Fällen weiter untersuchen.

Wir wissen bereits, dass die Hemmung der Tendenz der Ursprung der Modalisierung ist. Wir wissen auch, dass nach dem Zweifelsversuch und der Epoché die Thesis nicht in die Antithesis, in einen Zweifel usw. umwandelt wird (vgl. III, S. 63), d.h., die Thesis modalisiert sich nicht. Die Thesis erlebt dabei aber eine Aufhebung, und was aufgehoben ist, ist nach unserer Forschung die Seinsgeltung. Im Bezug auf die Modalisierung können wir es noch detaillierter beschreiben: Aufgehoben ist das Phänomen von Hemmung der Seinsgeltung.
Aber die Aufhebung der Hemmung im Zweifelsversuch und in der Epoché ist doch voneinander unterschiedlich. Beim Zweifelsversuch ist die Hemmung aufgehoben, und die Thesis modalisiert sich nicht, weil der Zweifelsversuch den Prozess der Modalisierung unterbricht, weil er die Modalisierung (hier Zweifel) nicht durchführen lässt. Dies ist wegen des unvollendeten Vollzugscharakters des Zweifelsversuches möglich, und der Zweifelsversuch besitzt dabei eine negierende Neigung, dass er die Hemmung der Seinsgeltung in den gleichzeitig unverträglichen Thesen, in den unverträglichen Glaubensgewissheiten des Seinsglaubens *wirklich* zu vernichten versucht. Deswegen sagt Husserl, dass der universelle Zweifelsversuch eigentlich ein Versuch universeller Negation ist:

> „Im Zweifelsversuch, der sich an eine Thesis, und wie wir voraussetzen, an eine gewisse und durchgehaltene anschließt, vollzieht sich die ‚Ausschaltung’ in und mit einer Modifikation der Antithesis, nämlich mit der ‚Ansetzung’ des Nichtseins, die also die Mitunterlage des Zweifelsversuches bildet. Bei Descartes prävaliert diese so sehr, dass man sagen kann, sein universeller Zweifelsversuch sei eigentlich ein

> Versuch universeller Negation...Wir greifen nur das Phänomen der ‚Einklammerung' oder ‚Ausschaltung' heraus" (III, S. 63-64).

Das Phänomen der Einklammerung, Ausschaltung und „Außer-Aktion-setzen" der Epoché ist deswegen kein Phänomen des Zweifelsversuches, und wir müssen darauf achten, die Einklammerung usw. von der negativen Bedeutung des Zweifelsversuchs abzugrenzen[39]. Dann fragen wir weiter, was eigentlich die Epoché ist, und ob sie keine negative Bedeutung wie beim Zweifelsversuch besitzt? Was heißt die Enthaltung oder das Außer-Aktion-setzen der Seinsgeltung, der Hemmung bei der Epoché?

Wir verstehen, dass man die aus der Seinsgeltung der Glaubensgewissheit, aus dem Seinsglauben entstehende Hemmung gar nicht *wirklich* vernichten kann. Beim Zweifelsversuch kann man zwar die Durchführung der Modalisierung durch die Hemmung unterbrechen, aber die Seinsgeltung in Struktur der Hemmung bleibt wie zuvor, sogar ihre Auswirkung ist dabei noch deutlich zu sehen. Außerdem kann die Hemmung in der Wirklichkeit niemals beseitigt werden, und die Überzeugung der Thesis muss beibehalten werden, sonst kann der Phänomenologe gar nicht mit seiner konkreten Arbeit beginnen.

So bedeutet die Einklammerung, Ausschaltung oder das „Außer-Aktion-setzen" der Epoché einerseits keine universelle Negation, andererseits auch keine Unterbrechung der Modalisierung. Aber nach der Epoché soll doch keine Modalisierung stattfinden können (vgl. III, S. 63), d.h., die Geltung der Hemmung soll durch die Epoché ausschaltet, außer Aktion gesetzt werden. Fragen wir weiter, was wir davon mehr wissen können, was die Ausschaltung der Epoché genau bedeutet und *wie* die Epoché dies machen kann?

In der Epoché ist die Hemmung (hier die Seinsgeltung besonders als Hemmung dargestellt) nicht vernichtet, unterbrochen, sondern außer Aktion gesetzt. Aber was das bedeutet, ist uns doch noch nicht klar. Besonders bemerken wir, dass die Rede von Ausschaltung usw. offensichtlich nachträglich von der Seinsgeltung der jeweiligen Thesis in Struktur der Hemmung und Denkstellungnahme gesprochen ist. Sie ist eigentlich eine Konsequenz der Epoché, deswegen keine richtige Darstellung für die Epoché selbst, besonders nicht für eine methodische Bedeutung der Epoché. Dagegen ist die Epoché keine nachträglich auf die Seinsgeltung vollzogene Epoché, weil eine solche Epoché (die Ausschaltung usw.) schon die Seinsgeltung des Seinsglaubens oder die Gültigkeit der Glaubensgewissheit voraussetzt. Deswegen wird die Phänomenologie nie voraussetzungslos sein können, wenn die Epoché eigentlich Zugangsmethode für die Phänomenologie bedeuten soll.

Die Epoché hat dann keine negative Bedeutung, bewirkt keine Unterbrechung der Hemmung und ist auch nicht nachträglich vollzogen wie beim Zweifelsversuch, sondern die Epoché muss jetzt von sich selbst heraus verstanden werden. Bildlich dargestellt können wir sagen, dass die Epoché die Hemmung nicht negiert, unterbricht oder nachträglich beseitigt, sondern sie macht keine „Anhaftung" an die jeweiligen Hemmungen. Sie macht die Hemmung dann hemmungslos, bodenlos, weil

[39] Die Abgrenzung gegen Descartes' Zweifelsversuch ist schwierig, und manche Missdeutungen der Epoché haben hier ihre Ursache. Vgl. E. Ströker: *Das Problem der Epoché in der Philosophie Edmund Husserls, in Phänomenologische Studien*. Frankfurt an Main 1987. S. 38.

die Epoché eben nicht-machend ist. Die Hemmung muss vor dem nicht-machenden Charakter der Epoché entkräftet werden.
Wir wollen jetzt vom nicht-machenden Charakter der Epoché absehen (dies wird im zweiten Kapitel diskutiert werden), sondern die Ausschaltung der Hemmung als *rein möglich* beschreiben.
Über den Begriff „Möglichkeit" sagt Husserl: "Wo immer ein Bewusstsein den Modus Gewissheit verloren hat und in Ungewissheit übergegangen ist, ist auch die Rede von Möglichkeit" (XI, S. 39), d.h., die Rede von Möglichkeit bezeichnet nicht nur eine Modalität von Gewissheit, sondern sie zeigt die Anwesenheit der Hemmung überhaupt. Die Möglichkeit ist dann von der Gewissheit her verstanden, unabhängig davon, ob sie problematische oder offene Möglichkeit ist[40]. Auf der anderen Seite ist die Gewissheit auch von der Möglichkeit her zu verstehen, gleichgültig, ob sie reine Gewissheit oder unreine Gewissheit, ob sie empirisch-primitive Gewissheit oder absolute Gewissheit ist[41]. Wir können in allen Gestalten der Gewissheit oder Möglichkeit immer die auswirkende Seinsgeltung in Struktur der Hemmung und Stellungnahme finden, ob sie aktuell oder latent auswirkend ist. Der Begriff der Möglichkeit ist dann in natürlicher Einstellung gegenüber der Gewissheit, und die Gewissheit gegenüber der Möglichkeit, was schließlich auf der Seinsgeltung, der Hemmung begründet ist.
Die Hemmung kann nicht wirklich vernichtet werden, weil sie zu der Wesensstruktur des Seinsglaubens, zu der Wirklichkeit der Welt, deshalb auch zum Thema der Phänomenologie gehört. Der Zweifelsversuch, die Wesensstruktur des Glaubens und der Thesis zu zweifeln und die Geltung des Glaubens und der Thesis wirklich abzuschaffen, wird einen Widerspruch verursachen, d.h., die Thesis kann nicht zugleich ihre Wesensstruktur verlieren und in sich selbst bleiben, wie sie ist. Die Thesis oder der Glaube wird dabei eigentlich keine Thesis und kein Glaube überhaupt mehr sein. Der Widerspruch ist auf die Wirklichkeit der Welt begründet: „Die ‚Wirklichkeit', das sagt schon das Wort, finde ich als daseiende vor und nehme sie, wie sie sich mir gibt, auch als daseiende hin. Alle Bezweiflung und Verwerfung von Gegebenheiten der natürlichen Welt ändert nichts an der Generalthesis der natürlichen Einstellung. ‚Die' Welt ist als Wirklichkeit immer da, sie ist höchstens hier oder dort ‚anders' als ich vermeinte" (III, S. 61). Die Wirklichkeit der Welt ist dann der Glaubensgewissheit entsprechend, die sich nicht durch Bezweiflung „modalisieren" lässt und immer auswirkend ist. Die Wirklichkeit ist dann auf Seite des Seinscharakters der Glaubensgewissheit das Sein selbst, die auch gegenüber der Möglichkeit (im Sinne des Seinscharakter als Glaubenscharakter) gilt.
Die Möglichkeit, die entweder die Gewissheit (als ein Glaubenscharakter) oder die Wirklichkeit (als ein Seinscharakter) betrifft, ist auf den Seinsglauben, die Seinsgeltung in Struktur der Hemmung und Stellungnahme begründet, sie gehört zu der „gegensätzlichen Denkweise" in der natürlichen Einstellung. Durch die Epoché werden wir in die phänomenologische Einstellung hineingehen und die natürliche Einstellung verlassen. Aber das „Verlassen" ist nur rein möglich, d.h., die Epoché wird die Wirklichkeit, die Wesensstruktur der Thesis, die Denkstellungnahme oder die Hemmung nicht verändern, sondern sie bildet den „freien Raum" in der

[40] Vgl. §8 *a*) dieser Arbeit.
[41] Vgl. §8 *c*) dieser Arbeit.

Wirklichkeit selbst, in dem ein „freier Lauf“ hin und durch jede Hemmungen und Gegensätze stattfinden kann, und keine neuen Hemmungen oder Gegensätze verursacht. Die reine Möglichkeit ist dann nicht im Gegensatz zu der Gewissheit oder Wirklichkeit[42] zu verstehen, und sie geht dadurch erst zurück zu ihrer eigentlichen Bedeutung. Alles Besagte wird schließlich auf den nicht-machenden Charakter der Epoché begründet.
Außerhalb der Hemmung soll die Denkstellungnahme auch durch die Epoché ausgeschaltet werden. Auf der gleichen Seite des §31 schreibt Husserl:

> „Vielmehr handelt es sich [...] um andeutende Bezeichnungen einer bestimmten eigenartigen Bewusstseinsweise, die zur ursprünglichen schlichten Thesis (sei sie aktuelle und gar prädikative Existenzsetzung oder nicht) hinzutritt und sie in einer eben eigenartigen Weise umwertet. Diese Umwertung ist Sache unserer vollkommenen Freiheit und steht gegenüber allen der Thesis zu koordinierenden und in der Einheit des ‚Zugleich’ mit ihr unverträglichen Denkstellungnahmen, wie überhaupt allen Stellungnahmen im eigentlichen Wortsinne“ (III, S. 63).

Die Umwertung ist Sache unserer vollkommenen Freiheit, und sie macht kein „Minus“ für die Thesis aus, sondern tritt zur ursprünglichen schlichten Thesis hinzu; sie ist eine Art „Plus“ für die Thesis, aber nicht in wirklicher Weise, sondern in rein möglicher. Sie ist auf jener anderen Dimension gelandet, die ins Reich unserer vollkommenen Freiheit gehört. Diese Freiheit ist nicht gleich wie beim Zweifelsversuch, jede Thesis beliebig zu bezweifeln, sondern diese Freiheit macht jedes Bezweifeln bodenlos, weil es kein Motiv mehr gibt, weil es einfach nicht anfangen kann, zu bezweifeln, wenn es nicht zuvor irgendeinen „Gegen-stand“ gibt. Diese Umwertung steht gegenüber allen Hemmungen und Denkstellungnahmen, die entweder aus allen der Thesis zu koordinierenden Denkstellungnahmen, oder sogar aus mit ihr in der Einheit des „Zugleich“ unverträglichen Denkstellungnahmen entstehen. Wir können auch annehmen, dass diese Umwertung nicht nur für diese aktuelle Thesis, sondern zugleich für jede mit ihr koordinierten und unverträglichen Thesen (Denkstellungnahmen) tauglich ist. Das ganze Universum der Thesen oder Urteile wird im Prinzip von der Umwertung betroffen. Es führt dann zu der Zerstörung des Fundierungsverhältnisses in der *abstrakten* Denkweise in natürlichen Einstellung und schließlich zu der Konkretion der transzendentalen Subjektivität, die wir später weiter diskutieren werden. Daraus können wir jetzt eine wichtige Konsequenz ziehen: Die Epoché bildet kein Fundierungsverhältnis, sie vermag auch nicht, einen anderen Grund für jedwede Phänomene zu liefern. Sie will auch nicht, wie beim Zweifelsversuch von Descartes, ein Unbezweifelbares suchen. Demzufolge können wir nicht verlangen, die Letztbegründung in der Epoché selbst zu finden, weil im rein methodischen Sinn die Epoché ein solches Motiv nicht anbieten kann und soll. Das Motiv der Letztbegründung muss infolgedessen aus anderer Quelle entstehen, ob aus der Selbstgegebenheit oder aus transzendentaler Subjektivität als das Absolute.

[42] Hier unterscheidet sich die Epoché auch von der Neutralitätsmodifikation der Phantasie, die den Seinsglauben auch ausschalten kann. Die Ausschaltung der Neutralitätsmodifikation der Phantasie ist aber noch gegenüber der Wirklichkeit gesprochen, deshalb ist sie noch keine wirkliche Epoché.

Aber dies kann erst nach der weiteren Forschung der Epoché oder Reduktion beleuchtet werden.
Die Epoché ist dann eine Umwertung, die zu unserer vollkommenen Freiheit gehört. Die Unverträglichkeit der gleichzeitigen unverträglichen Denkstellungnahmen ist dann in der Epoché enthalten, „Außer-Aktion" gesetzt, was nur durch den freien Lauf in der reinen Möglichkeit verstanden wird. Die Aufgabe der Epoché als die Ausschaltung des Seinsglaubens, besonders die Enthaltung oder das Außer-Aktion-setzen der Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme und Hemmung ist dann auch durch die Erörterung des Zweifelsversuchs besonders im §31 der *Ideen I.* bestätigt[43].

In diesem Paragraphen haben wir den Übergang von der Aufhebung des Zweifelsversuches zur Einklammerung, Umwertung usw. der Epoché beschrieben. Dort sind vier Punkte zu betonen:
1. Die Epoché hat nichts mit etwas Wirklichem oder mit der Wesensstruktur des Seinsglaubens zu tun. Dagegen steht der Zweifelsversuch noch auf dem Boden des Weltglaubens. Die Aufhebung des Seinsglaubens im Zweifelsversuch führt zu einem Widerspruch — die Thesis verliert ihren Glaubenscharakter als Thesis, aber zugleich verbleibt die Thesis in sich, was sie ist.
2. Der Widerspruch entsteht aus der negierenden Neigung des Zweifelsversuchs. Dagegen gibt es in der Epoché keinen „Anhaltspunkt" für den Widerspruch, weil die Einklammerung, Ausschaltung oder Umwertung der Epoché von der reinen Möglichkeit aus zu verstehen ist.
3. Weil es in der Epoché weder negierende Neigung noch irgendeine Stellungnahme und Hemmung gibt, bildet die Epoché uns einen freien Raum, in dem wir hin und durch jede Hemmungen und Gegensätze der Thesen frei gehen können und dabei keine neue Hemmungen und Gegensätze auslösen.
4. Solche Umwertung der Epoché steht aller Seinsgeltung in Struktur der Hemmung und Stellungnahme gegenüber, die entweder aus allen der Thesis zu koordinierenden Denkstellungnahmen, oder sogar aus (mit ihr in der Einheit des „Zugleich") unverträglichen Denkstellungnahmen entstehen. Demzufolge macht die Epoché kein neues Fundierungsverhältnis der Thesen aus, und sie vermag auch nicht, einen anderen Grund für jedwede Phänomene zu begründen.

Bisher haben wir eng am Urtext des §31 in *Ideen I* den Zweifelsversuch und den Übergang zur Epoché eingehend analysiert. Obwohl wir dadurch schon viele wichtige Hinweise bekommen haben, ist die volle Bedeutung der Epoché noch nicht erschöpft. Nach der Einschränkung der Epoché, die Husserl in §32 kurz beschrieben hat, richtet

[43] Man betont vielleicht allein, dass die Epoché einen universalen Aspektwechsel ausmacht, besonders zwischen der mundanen und der transzendentalen Einstellung. Beide Einstellungen unterscheiden sich nicht in dem, was in ihnen inhaltlich erfasst werden kann. Alle Gegenstände, die der natürlichen Einstellung zugänglich sind, sind auch in transzendentaler Einstellung zugänglich. Vgl. T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie*. Bonn 1962, S. 80. Aber eine solche Aussage ist für das richtige Verständnis der Epoché nicht sehr nützlich, weil die Epoché eine konkrete Methode oder eine vollziehbare Operation für die Phänomenologie sein soll. Diese Aussage ist eher eine Behauptung als eine konkrete Anweisung für den die Epoché Vollziehenden, und setzt eine bestimmte metaphysische Position (was heißt mundan und transzendental?) voraus, die für unseren jetzigen Zweck nicht geeignet ist.

Husserl einerseits sein Interesse direkt auf das reduzierte, reine oder transzendentale Bewusstsein als das phänomenologische Residuum, und das Wesen des Bewusstseins kommt dann als Hauptthema von Husserl, darunter auch die wichtige Unterscheidung der immanenten und transzendenten Wahrnehmungen. Wir werden jetzt aber nicht dieser Reihenfolge der *Ideen I* folgen, weil die Rede vom Residuum in *Ideen I* , bzw. der Versuch, die Epoché oder Reduktion durch den reduzierten Bereich (Immanenz oder Transzendenz) zu charakterisieren, die wirkliche Eigenheit der Epoché oder Reduktion verfehlen muss. Wenn wir andererseits sagen können, dass das Ideal der Vorurteilslosigkeit des Denkens, die reine Phänomenalität aller Phänomene und die Selbstgegebenheit das letzte Ziel der Epoché oder Reduktion sind, müssen wir auch sagen, dass das obige Ergebnis des Zweifelsversuchs und die Erörterung des Übergangs zur Epoché (dort haben wir von der Wesensstruktur und dem Bewusstseinsgegenstand absichtlich abgesehen) das Ziel nicht erfüllt haben und auch nicht erfüllen können. Bisher bekamen wir allein durch die Erörterung der Epoché (im rein methodischen Sinn) schon einige Hinweise auf die Selbstgegebenheit, aber dies reicht noch nicht aus. Die Selbstgegebenheit hat zwei Perspektiven: eine von der Epoché und der phänomenologischen Reduktion selbst (vgl. II, S. 44) und die andere vom unmittelbaren Schauen (vgl. II, S. 35). Die zweite Perspektive basiert wiederum auf der ersten. Zwar hat Husserl in §33-§46 die Unterscheidung der immanenten und transzendenten Wahrnehmungen beschrieben, aber eine solche Unterscheidung basiert auf dem *schon reduzierten* Bereich des reinen, transzendentalen Bewusstseins. Deswegen gibt es noch keine direkte Verbindung mit der Eigenheit der Epoché oder der Reduktion in Bezug auf das Wahrnehmungsproblem. Wir müssen von der reinen Methode der Epoché (Ausschaltung des Seinsglaubens) weiter in den Bereich der Phänomene und Selbstgegebenheit durch Wahrnehmungen oder Anschauungen vordringen, damit die volle Bedeutung der phänomenologischen Reduktion[44] erkannt werden kann. Im nächsten Paragraphen beginnen wir mit dem Begriff „problematische, offene Möglichkeit und Gewissheit", der in Husserls *Analysen zur passiven Synthesis* und *Erfahrung und Urteil* behandelt wird. Hier werden wir es mit dem Begriff „reine Möglichkeit" in Gegensatz bringen und erhoffen uns davon, dass wir die Verbindung der zwei Perspektiven der Selbstgegebenheit in Bezug auf die Epoché bzw. die phänomenologische Reduktion verstehen können.

§8. Problematische und offene Möglichkeit; reine Gewissheit und reine Möglichkeit

In diesem Paragraphen wollen wir die Begriffe „Glaube", „Gewissheit" und „Möglichkeit" weiter analysieren, weil der unmodalisierte Glaube, der Gewissheit heißt, und seine unterschiedlichen Modalitäten wie Zweifel, Anmutung, Vermutung

[44] Wenn die Epoché als rein methodisch verstanden wird, ist die phänomenologische Reduktion mehr im Bezug auf das Problem „Selbstgegebenheit", und „Phänomenalität" betont. „Jede Reduktion hat so die zwei Seiten des ‚in Klammern setzens', der Epoché von etwas und des ‚Rückgangs auf' in Richtung des Residuums der Reduktion". Vgl. T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie*. Bonn 1962, S. 76. Aber man muss darauf achten, dass die Epoché nicht Teil der phänomenologischen oder anderen Reduktion ist, sondern dass die Epoché die Kernbedeutung der Reduktion bildet. Es wäre verfehlt, wenn die Epoché als ein Teil der Reduktion und das Gegenteil von „Rückgang auf Residuum" verstanden würde. Das Residuum bildet kein Wesensteil der Epoché im Sinne der reinen Methode, aber es ist das Thema von Reduktion.

usw. in *Ideen I* den vollen Begriff des Glaubens noch nicht erschöpfend erklären können. Besonders behandeln möchten wir den Begriff der problematischen Möglichkeit, der offenen Möglichkeit, dann der reinen und absoluten Gewissheit, damit sich später die reine Möglichkeit der Epoché davon abheben kann.
In *Ideen I* hat Husserl die andere Glaubensmodalität erwähnt, und die Möglichkeit hauptsächlich als den noematischen Seinscharakter von Anmutung bezeichnet. Aber dort bekommt die Möglichkeit noch nicht ihr eigenes Gewicht, sondern erst in Husserls *Analysen zur passiven Synthesis* und *Erfahrung und Urteil.* Hier spricht Husserl von verschiedenen Möglichkeitsbegriffen, und „er unterteilt zunächst allen Glauben in zwei Gruppen: Die Glaubensgewissheit bildet die eine, die Glaubensungewissheit bzw. die Glaubenswahrscheinlichkeit die andere, d.i. die Gruppe der Möglichkeiten. Die erste ist der Grundmodus des Glaubens, die letztere sind seine Modalisierungen. Im weiteren Sinn haben es also alle Modalitäten mit Möglichkeit zu tun“[45]. Was nun ist die Möglichkeit? Dazu sagt Husserl: “Wo immer ein Bewusstsein den Modus Gewissheit verloren hat und in Ungewissheit übergegangen ist, ist auch die Rede von Möglichkeit. Aber auch darüber hinaus. Wir stoßen in unserer Sphäre auf mehrere Möglichkeitsbegriffe“ (XI, S. 39). Den Übergang zur Ungewissheit nennt auch Husserl die Hemmung der Tendenzen der Gewissheit. Die Tendenz der Gewissheit kann sich durch irgendeine Hemmung nicht erfüllen lassen, nicht zur „Erfüllung der zum Wahrnehmen gehörigen Erwartungsintentionen“ (EU, S. 103) kommen. Diese Hemmungen sind vielseitig, deswegen haben wir unterschiedliche Möglichkeitsbegriffe.
Wir müssen nicht all die einzelnen Möglichkeitsbegriffe analysieren, sondern uns auf zwei Kategorien der Möglichkeit konzentrieren: die problematische und offene Möglichkeit. In der Tat ordnet Husserl später Begriffe wie Anmutung, Vermutung, Frage und Zweifel in der gleichen Kategorie „problematische Möglichkeit“ ein, und stellt sie der neuen Glaubensmodalität, der offenen Möglichkeit gegenüber[46]. Demzufolge können wir das ganze Glaubensproblem durch Gewissheit und Möglichkeiten bestimmen.

> „Von einem Urmodus der schlicht naiven Gewissheit aus lässt sich also eine geschlossene und exakt umgrenzte Gruppe von Modalitäten dadurch bestimmen, dass sie Modalisierungen sind vermöge des Streites, nämlich einer ursprünglich schlicht gewissen Forderung mit Gegenforderungen. In diesen Kreis gehört das problematische Bewusstsein mit seinen problematischen Möglichkeiten. Grundwesentlich sind demnach zu scheiden die Modalitäten aus Widerstreit und die Modalitäten der offenen Besonderung. Beides zusammen macht einen bestimmten Begriff von Glaubens- bzw. Seinsmodalität aus. Die Modalisierung steht hier in Gegensatz zur Glaubens- bzw. Seinsgewissheit“ (EU, S. 108).

a) Der Unterschied zwischen problematischer und offener Möglichkeit

In der problematischen Möglichkeit treten die Thesen mit unterschiedlichem Gewicht auf, die zugleich für sich sprechen und daher „in einen und denselben Widerstreit

[45] L. Ni: *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Dordreht/ Boston/London 1999, S. 85.
[46] Vgl. L. Ni, a.a.O., S. 86.

gehören und durch ihn synthetisch verknüpft sind. Denn auch der Widerstreit, die Spaltung eines Bewusstseins in wechselseitige Hemmung schafft eine Einheit, noematisch ist es die Einheit des Gegeneinander, der damit aneinander gebundenen Möglichkeit“ (XI, S. 42). Das Interesse ist in dieser Weise gehemmt, dass das Ich „nicht zu schlichter Gewissheit gelangt, auch nicht zur Durchstreichung der Gewissheit, sondern es wird sozusagen zwischen Glaubensneigungen hin und her gezogen“ (EU, S. 103). So gibt es eine Glaubensneigung in der problematischen Möglichkeit, die die Neigung zur Gewissheit, oder besser, die Neigung zu ihrer Bejahung, zur Verwirklichung als Gewissheit hat. Um ihre Bejahung bzw. ihre Verneinung zu erreichen, müssen wir entscheiden, ob sich eine solche Möglichkeit mit der Menschauffassung nach ihrer Einstimmigkeit in neue Erscheinungen findet oder nach ihren unerfüllten Horizonten negieren lässt (vgl. EU, S. 109). Es setzt schon eine „naive Gewissheit“ in „der Gegebenheitsweise des Gegenstandes“, bzw. die Selbstgegebenheit voraus. Hier liegen zwei wichtige Punkte vor — die Menschauffassung und die Selbstgegebenheit, die mit der Epoché zu tun hat. Nach der Erörterung der offenen Möglichkeit werden wir zu diesem Thema zurückkehren.
Was hat Husserl über die offene Möglichkeit im Vergleich mit der problematischen Möglichkeit gesagt? Die folgende Merkmale lohnen unsere Aufmerksamkeit:

1. Die offene Möglichkeit tritt mit der allgemeinen *Unbestimmtheit* bzw. *Ungewissheit* ein, dies hat Husserl mit einem Beispiel erörtert: „Die Farbe der dinglichen Rückseite ist nicht als eine ganz bestimmte Farbe vorgezeichnet, wenn das Ding uns noch unbekannt ist...; ‚eine Farbe’ ist aber doch vorgezeichnet, und eventuell noch mehr“ (EU, S. 105). Es gibt dabei eine Farbe, vielleicht zufällig und beliebig deshalb unbestimmt, aber in der offenen Möglichkeit muss es vor der wirklichen Kenntnisnahme hinsichtlich des quasi-bestimmenden Inhaltes einen modalisierten Gewissheitscharakter (Ungewissheit) geben (vgl. EU, S. 107). „Diese Ungewissheit hat das Auszeichnende, dass in ihr die zufällig gegebene Farbe eben eine zufällige ist, für die nicht etwas Beliebiges, sondern nur jede andere Farbe eintreten könnte. M.a.W. die allgemeine Unbestimmtheit hat einen Umfang freier Variabilität; was in ihn hineinfällt, das ist in gleicher Weise implicite mit umspannt und doch nicht positiv motiviert, positiv vorgezeichnet... Das macht den Begriff der offenen Möglichkeit aus“ (EU, S. 107). Die Unbestimmtheit bezeichnet zugleich die *Allgemeinheit* der offenen Möglichkeit, weil jede andere Farbe an die Stelle der unbestimmten Farbe treten könnte, und damit bildet die allgemeine Unbestimmtheit einen Umfang freier Variabilität[47].

2. Die problematische und offene Möglichkeiten haben unterschiedlichen Ursprung. In der offenen Möglichkeit ist von Anmutlichkeit keine Rede, weil sie von Unbestimmtheit abgelöst ist. Nach Husserl liegt der Unterschied zwischen Anmutlichkeit und Unbestimmtheit nicht darin, dass sie sich nicht im unterschiedlichen Grad von Gewissheit unterscheiden, sondern darin, dass sie grundverschiedenen Ursprungs sind (vgl. EU, S. 108). Die problematische Möglichkeit ist Modalität aus Widerstreit, die offene Möglichkeit ist Modalität aus

[47] Vgl. L. Ni, a.a.O., S. 86-87.

offener Besonderung, und diese beide Möglichkeiten machen den ganzen Bereich der Modalisierung aus, der hier im Gegensatz zur Glaubens- bzw. Seinsgewissheit steht(vgl. EU, S. 108).
Wenn „ein Bewusstsein den Modus Gewissheit verloren hat und in Ungewissheit übergegangen ist, ist auch die Rede von Möglichkeit“ (XI, S. 39), und wenn die problematische und offene Möglichkeit grundverschiedenen Ursprung hat, muss dann die *Ungewissheit* in beiden Möglichkeit entsprechend unterschiedlich sein.

Wenden wir uns zuerst der problematischen Gewissheit zu. Ihre Gewissheit ist jetzt als „nicht gewiss“ gehemmt, weil sie problematisch, umstritten ist. Aber die Geltung der Gewissheit für jede Besonderung ist trotzdem *immer aktuell auswirkend, geltend und gegeneinander streitend* in Ungewissheit der problematischen Möglichkeit, und verzichtet nie auf irgendeine Chance, ihre Gewissheit zu verwirklichen. Weil jetzt jede ihr koordinierte Möglichkeit die gleiche Geltung besitzt, den Wahrnehmungsverlauf zu erfüllen, ist die wirkliche Erfüllung gegenseitig gehemmt und gebrochen. Dabei können wir nicht entscheiden, welche Möglichkeit gewiss ist und müssen dann in problematisches Ungewissheitsbewusstsein fallen.
Die Ungewissheit der offenen Möglichkeit ist dagegen anders: Die Geltung der Gewissheit ist unterdrückt und abgelöst von der Ungewissheit im prägnanten Sinn. Die Gewissheit für jede Besonderung ist dann nicht aktuell wirkend, geltend, und ihre Erfüllung ist nicht motiviert, weil es keinen Anlass gibt zu entscheiden, was es gewiss macht. Die Geltung und Wirkung der jeweiligen Gewissheit in Ungewissheit der offenen Möglichkeit ist zugleich *potenziell wirkend, geltend, aber gegenseitig unterdrückt*. Dadurch gibt es im Prinzip bei den offenen Möglichkeiten keine Forderung an sich, und „sei es auch eine, die durch Gegenforderungen *gehemmt* ist“ (XI, S. 43. Hervorheb. v. m.). So gibt es bei den offenen Möglichkeiten doch die Hemmung für die Gewissheit. Deswegen ist die offene Möglichkeit eine Modalisierung der Gewissheit wie die problematische Möglichkeit. Weiter erkennen wir, dass der grundverschiedene Ursprung beider Möglichkeiten genau in dem unterschiedlichen Verständnis der Geltung der Ungewissheit besteht: Die unterdrückte, potenzielle Geltung der Ungewissheit in der offenen Möglichkeit unterscheidet sich von der aktuellen, strittigen Geltung der Ungewissheit in der problematischen Möglichkeit, und die unterdrückte, potenzielle Geltung der Ungewissheit in der offenen Möglichkeit ist die quasi- „außer Geltung“ der Gewissheit. Dadurch unterscheidet sich auch der Begriff „reine Möglichkeit der Epoché“ von dem der offenen Möglichkeit.
„Bei der problematischen Möglichkeit liegen durch die Wahrnehmungslage motivierte, miteinander im Streit stehende Glaubensneigungen vor. Es ist eine Möglichkeit, für die etwas spricht, die jeweils ihr Gewicht hat. Bei der offenen Möglichkeit ist von einem Gewicht keine Rede. Es sind keine Alternativen da, sondern innerhalb des bestimmten Rahmens der Allgemeinheit sind alle möglichen Besonderungen in gleicher Weise offen“ (EU, S. 108). Auf der anderen Seite kann jede mögliche Besonderung auch keine Forderung für sich als gewiss beanspruchen, weil auch jetzt keinerlei Besonderung gefordert ist. „Die offene Möglichkeit führt prinzipiell keine Neigung mit sich. Sie mutet sich nicht als seiend an, es spricht nichts für sie, es richtet sich auf sie keine Forderung, sei es auch eine, die durch

Gegenforderungen gehemmt ist. Also da ist von Anmutlichkeiten keine Rede“ (XI, S. 43).

3. Die unterdrückte, in Hintergrund potenziell wirkende aber gehemmte Gewissheit ist das primäre Merkmal der offenen Möglichkeit und ist deshalb merkwürdig, weil sie dazu führen kann, dass das Auftreten der offenen Möglichkeit „auch in der Struktur des Wahrnehmungsverlaufes, und zwar des *ungehemmt, ungebrochen vor sich gehenden* Wahrnehmungsverlaufes begründet ist“ (EU, S. 105). Dadurch kann jede Variabilität frei stattfinden, und dies ist der Grund für das Unbestimmtheitsbewusstsein, so wie im ersten Punkt beschrieben. Desweiteren macht der ungehemmte, ungebrochen vor sich gehende Charakter den Unterschied von der problematischen Möglichkeit aus: Bei problematischer Möglichkeit ist die Gestalt im Schaufenster vielleicht ein Mensch oder eine Puppe, und beide Auffassungen bleiben im Widerstreit. Aber die *Wahrnehmung* selbst solcher im Schaufenster wirklich wahrgenommenen Gestalt bleibt bestimmt (im Fall der problematischen Möglichkeit). Wenn aber die Gestalt im Schaufenster sich ständig beliebig verändert, einmal als Mensch, einmal als Dreieck, einmal rot, einmal bunt, können wir dann in ein Unbestimmtheitsbewusstsein fallen. Und die vorher in Widerstreit wirkende Geltung der Gewissheit beider Auffassungen ist nicht mehr aktuell, sondern potenziell und wird unterdrückt. Die problematische Möglichkeit wird dadurch in die offene Möglichkeit geführt. Es ist genau der gleiche Prozess bei dem Fall des unbekannten Dings, das wir nie gesehen haben. Im Gegensatz zum Widerstreit haben wir jetzt im Unbestimmtheitsbewusstsein die ungehemmte und ungebrochene Besonderung eines Wahrnehmungsverlaufes, und dabei werden wir sogar in Freiheit gesetzt, „etwa dadurch, dass wir uns vorstellen, dass wir [...] veranschaulichende Vergegenwärtigungen von dem Unsichtigen bilden. Tun wir das, so treten Anschauungen mit ganz bestimmten Farben auf. Aber wir können diese Farben offenbar innerhalb des Unbestimmtheitsrahmens frei variieren..., so wird sich zwar jeweils eine konkrete Anschauung mit der bestimmten Farbe einstellen, aber diese bestimmte ist nicht vorgezeichnet gewesen, also auch nicht gefordert: Das Vergegenwärtigte steht als gewiss, und zwar als die Rückseite da, aber eben in einem Unbestimmtheitsbewusstsein“ (XI, S. 40-41).
Außerdem bemerken wir auch, dass wir das Dasein des Wahrgenommenen als „etwas ist da“ vorausgesetzt haben, ob es sich um die problematische oder die offene Möglichkeit handelt. Das Wahrnehmen selbst ist immer setzender Akt, und besitzt schon ein Urmodus der Gewissheit. Husserl nennt es auch die naive Gewissheit (vgl. EU, S. 108).

b) Die zwei Arten von Hemmung der Gewissheit, d.i., die Hemmung der Seinsgeltung auf Seite des Glaubenscharakters und des Seinscharakters

Wir bemerken, dass die Modalisierung der Glaubensgewissheit sich stets um das Phänomen „Hemmung“ dreht. Die Modalisierung bzw. Möglichkeit steht hier im Gegensatz zur Glaubens- bzw. Seinsgewissheit. Die Tendenz der Gewissheit kann sich durch irgendeine Hemmung nicht erfüllen lassen und zum Möglichkeitsbewusstsein werden. Dabei werden sich die Möglichkeiten in zwei

Gruppen aufteilen: problematische und offene Möglichkeit. Wir haben bereits gesehen, dass die Wirkungen der Glaubensgewissheit im Modus Ungewissheit gehemmt, unterdrückt aber trotzdem immer wirkend, funktionierend sind — d.h., die Tendenz der Glaubensgewissheit der jeweiligen Thesis ist unaktuell, gehemmt, aber die Geltung der Glaubensgewissheit ist nie wirklich „außer Aktion, außer Wirkung", wie es die Epoché gemacht hat. Die Ursache der Hemmung ist genau die Geltung der Glaubensgewissheit selbst, die Seinsgeltung der schlichten Gewissheit oder des Seinsglaubens. Durch den Zweifelsversuch haben wir die Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme und Hemmung erhellt und durch die Epoché auf reine mögliche Weise außer Aktion gesetzt.
Aus dem Unterschied der aktuellen und unaktuellen Hemmung, die separat zu problematischer und offener Möglichkeit führen, können wir die Hemmung weiter im Bezug auf ihre zwei Gründe gliedern, und sie liegen eigentlich dem anderen Begriff von Hemmung (in problematischer oder offener Möglichkeit, z.B.) zugrunde. Die Gründe der Hemmung entstammen entweder der Gegebenheitsweise des Gegenstandes (Wahrnehmung) oder der Modalisierung selbst (Verdrängung des Interesses). Beide Hemmungen können den normalen Wahrnehmungsverlauf und deshalb seine Gewissheit abbrechen.

> „Von dieser Art gehemmter Auswirkung des Wahrnehmungsinteresses, also der Hemmung als Modalisierung, ist die erstgenannte zu unterscheiden, die Hemmung der Tendenzen als Abbruch des Wahrnehmungsverlaufes; sei es nun, dass der Abbruch seinen Grund hat in der Gegebenheitsweise des Gegenstandes (Verschwinden aus dem Wahrnehmungsfeld, Verdeckt werden usw.) oder in der Verdrängung des Interesses an dem noch immer wahrnehmungsmäßig Gegebenen durch ein anderes stärkeres Interesse. Beide Arten der Hemmung können zusammenwirken und sich wechselseitig bedingen" (EU, S. 111)

Der Fall der unsichtbaren Rückseite eines unbekannten Dinges bietet uns das erste Beispiel, in dem die Hemmung von Modalisierung die andere Hemmung von Wahrnehmung bedingt. Dabei haben wir keine wirkliche Wahrnehmung der Rückseite des Gegenstandes. Die offene Möglichkeit des Unbestimmtheitsbewusstseins als die Hemmung von Modalisierung (unterdrückte Geltung der Gewissheit, oder die Hemmung von Horizont der Vorgegebenheit) dominiert dann den unsichtbaren Wahrnehmungsverlauf, und die ungebrochene Besonderung des Wahrnehmungsverlaufes kann in offener Möglichkeit stattfinden. Der andere Fall der sich beliebig verändernden Gestalt im Schaufenster im wirklichen Wahrnehmungsverlauf bietet uns das andere Beispiel: Die sich beliebig verändernde aber von uns wirklich wahrgenommene Gestalt als die Gegebenheitsweise des Gegenstandes veranlasst die Veränderung der Modalität. Die problematische Möglichkeit (von der Gestalt des wirklichen Menschen oder der Puppe) wird zur offenen Möglichkeit (von beliebiger sich verändernden Gestalt) werden.
Konzentrieren wir uns jetzt aber auf den Grund der Hemmung des Abbruchs des Wahrnehmungsverlaufes: die Verdrängung des Interesses an dem noch immer wahrnehmungsmäßig Gegebenen durch ein anderes stärkeres Interesse. Aus diesem Grund könnten wir ein anderes stärkere Interesse haben, z.B., wir möchten ein

Skeptiker, oder strenger Phänomenologe sein, der die volle Freiheit zum Bezweifeln besitzt, oder die Vorurteilslosigkeit der Erkenntnis verlangt. Dann können wir durch diese Veränderung unseres Interesses (als Skeptiker, z.B.) die Gestalt in aktuellem Wahrnehmungsverlauf bezweifeln, obwohl die Gestalt im Schaufenster tatsächlich uns wahrnehmungsmäßig als ein Mensch gegeben ist. Hier spielt diese Hemmung im weiteren Sinne (d.h., die Hemmung kommt nicht von dem selbstgebenden, doch ungewissen Wahrnehmungsverlauf, sondern von einem anderen Faktor, hier z.B. die Veränderung unseres Interesses durch unsere Vorgegebenheit) eine dominierende Rolle gegenüber anderen Hemmungen, was sich auch ganz deutlich parallel im Fall des Zweifelsversuchs dargestellt hat. „Der universelle Zweifelsversuch gehört in das Reich unserer vollkommenen Freiheit: Alles und jedes, wir mögen noch so fest davon überzeugt, ja seiner in adäquater Evidenz versichert sein, können wir zu bezweifeln versuchen“ (III, S. 62).

Der Unterschied der beiden Hemmungen ist dann wichtig für unsere weitere Arbeit. Korrelativ gesehen ist die erste Hemmung (Gegebenheitsweise des Gegenstandes) die noematische oder objektive Seite. Dagegen gehört die zweite Hemmung (Modalisierung, Veränderung unseres Interesses) zu der noetischen oder subjektiven Seite. Anders ausgedrückt entsprechen die zwei Arten der Hemmung den zwei Seiten der Seinsgeltung: Seinscharakter auf noematischer Seite und Glaubenscharakter auf noetischer Seite. Es entspricht auch den zwei Begriffen von Möglichkeit: eine steht im Gegensatz zur Gewissheit (Glaubenscharakter) und die andere im Gegensatz zur Wirklichkeit (Seinscharakter). Husserl zufolge können beide Arten der Hemmung zusammenwirken und sich wechselseitig bedingen, und diese Möglichkeit bildet den relativ „freien Raum“ für den Zweifelsversuch: Wir können beliebig die subjektive, die objektive Seite oder zugleich beiden Seiten der Erkenntnis bezweifeln, es gibt immer die Möglichkeit, die Gewissheit der Erkenntnis hemmen zu können.

Wenn die Aufgabe der Epoché als die Enthaltung der Hemmung charakterisiert ist, und den Boden des Zweifelsversuches entziehen soll, müssen wir die beiden Gründe der Hemmung auch berücksichtigen. Später werden wir zeigen, dass die Methode der Epoché der Hemmung den Boden entziehen könnte und die Epoché sich nach zwei Richtungen entfalten muss: die Richtungen nach der Selbstgegebenheit (Kapitel 2) und der transzendentalen Subjektivität (Kapitel 3 und 4). Die Epoché soll die Herausforderung vom Zweifelsversuch überwinden und die zwei Gründe der Hemmung ausschalten durch entsprechende Vertiefungen der Probleme in beiden Richtungen: eine Vertiefung von dem Problem der Wahrnehmung zum Problem der Selbstgegebenheit (objektive Seite), und die andere Vertiefung von dem Problem der Glaubensgewissheit zum Problem der Urdoxa, der Welt als das Ganze der Vorgegebenheit, zum Problem der Reinigung des Bewusstseins und schließlich zum Problem der Ausschaltung der Relativität. Die Ausschaltung der Relativität wird später als die Radikalisierung der Ausschaltung des Seinsglaubens oder die Enthaltung der Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme und Hemmung charakterisiert, was die ganze methodische Bedeutung der Epoché darstellt. Nach der Ausschaltung der Relativität wird sich die transzendentale Subjektivität als das Absolute zeigen. Solche schwierige Themen gehören zu unserer späteren Aufgabe.

c) Die reine und absolute Gewissheit

Merkwürdigerweise definiert Husserl die Gewissheit nicht einfach als die durch den Wahrnehmungsverlauf erfüllte Erwartungsintention, weil die Erfüllung der Intention selbst noch problematisch ist, und weil die Wahrnehmung möglicherweise trügerisch sein kann. Eine so definierte Gewissheit wird eigentlich dem Zweifelsversuch nicht widerstehen können. In der Tat hat Husserl die Gewissheit mit Möglichkeit, vor allem der offenen Möglichkeit beschrieben. Dabei unterscheidet Husserl zwei Arten der Gegensätze von Gewissheit: reine Gewissheit und unreine Gewissheit; empirisch-primitive Gewissheit und absolute Gewissheit.
Über die reine Gewissheit sagt Husserl:

> „Die Gewissheit ist eine reine Gewissheit, nur eine einzige Möglichkeit ist ausgezeichnet, nur für sie ‚spricht etwas', und sie ist ohne jeden Charakter bloßer Anmutlichkeit. Sie ist eine vollkommene Gewissheit, vollkommen eben im Sinn dieser Reinheit, die keine ‚Gegenmotive' hat. Der erhobene Hammer wird fallen" (XI, S. 47)!

In der reinen Gewissheit gibt es nur eine einzige ausgezeichnete Möglichkeit, alle anderen Möglichkeiten bleiben im Hintergrund, als offene Möglichkeiten. „Für alle offenen Möglichkeiten eines Spielraumes spricht dasselbe, sie sind alle gleich möglich. Darin liegt: Nichts spricht für das eine, was gegen das andere spricht" (XI, S. 47). Fragen wir jetzt, was das „etwas" ist, woher es kommt, damit es für die einzige Möglichkeit sprechen kann. Husserl sagt weiter:

> „Eine ‚reine' Gewissheit tritt da ein, wo die Gegenanmutungen ihr Gewicht völlig einbüßen, wo sie im Fortgang der Erfahrung also glatte Durchstreichung erfahren, als schlechthinnige Nichtigkeiten. Da entscheidet sich, ‚*was da ist', von der Sache her, von selbst*, und das Ich mit seinem Sich-entscheiden folgt der sachlichen Entscheidung. Es braucht nicht Partei zu ergreifen, es braucht sich nicht von sich her auf den Boden einer der Möglichkeiten zu stellen. Jede der andern Möglichkeiten, als möglicher Boden für eine Stellungnahme, ist ihm unter den Füßen weggezogen, und der einzige Boden als Boden einer sachlichen Gewissheit ist *von selbst da*, es sieht sich auf ihm stehend und stellt sich nur da subjektiv fest. Ein noch einfacherer Fall ist, wo von einem Sich-entscheiden nicht mehr entfernt die Rede sein kann, weil von vornherein Gegenanmutungen fehlen, an deren Stelle offene Möglichkeiten stehen" (XI, S. 50-51. Hervorheb. v. m.).

Die offene Möglichkeit beschränkt sich jetzt nicht mehr auf einen bestimmten Gegenstand, der in wahrnehmungsmäßiger Gegebenheitsweise gegeben ist, sondern ist universales Unbestimmtheitsbewusstsein. Sie scheint hier eine Bedingung zu sein, bei der von einem Sich-entscheiden nicht mehr die Rede ist, und der mögliche Boden für ein Sich-entscheiden oder eine Stellungnahme entzogen ist. Welches die einzige ausgezeichnete Möglichkeit ist, kommt von der Sache selbst her, da entscheidet sich, was da ist. Aber, so betont Husserl, die sachliche Gewissheit ist von selbst da, aber nur *subjektiv*, weil sie von sich selbst aus und nicht im Gegensatz zu anderen Möglichkeiten verstanden wird. Hauptsächlich ist sie ein Glaube und deswegen

bewusstseinsabhängig. So ist die reine Gewissheit die sachliche Gewissheit, die durch ihre Gegebenheitsweise, insbesondere die Selbstgegebenheitsweise der Sache ausgezeichnet ist, die sich von anderen Möglichkeiten am Horizont der offenen Möglichkeiten abheben lässt. Zugleich ist die offene Möglichkeit der Kontrastierungshorizont für die reine Gewissheit. Jene bedingt diese, und jene steht im Gegensatz zu dieser, wodurch erst etwas ausgezeichnet sein kann.
Die reine Gewissheit hat deshalb zwei wichtige Charaktere, die sich wechselseitig bedingen: die offene Möglichkeit und die Selbstgegebenheit, beide entsprechen den zwei Arten von Hemmung (Modalisierung und wahrnehmungsmäßige Gegebenheitsweise des Gegenstandes). Um es nun radikaler auszudrücken: Einerseits ist die offene Möglichkeit als Unbestimmtheitshorizont verallgemeinert, dadurch sind alle Wahrnehmungsverläufe freigegeben. Zugleich aber können wir keinen Boden für irgendeine Stellungnahme ausmachen. Andererseits ist die wahrnehmungsmäßige Gegebenheit zur Selbstgegebenheit vertieft, um den Zweifelsversuch abwehren zu können. Dabei darf man die reine Gewissheit nicht mit der *empirisch-primitiven Gewissheit* gleichsetzen. Die empirisch-primitive Gewissheit kommt aus der offenen Möglichkeit, „wo immer wir Gewissheiten haben, die sich auf Spielräume offener Möglichkeiten beziehen, sprechen wir von ‚empirischen primitiven Gewissheiten' — dahin gehören alle äußeren Wahrnehmungen" (XI, S. 47). Jeder physische Vorgang ist „umgeben mit einem Horizont offener Möglichkeit — aber es sind offene, für die im gegebenen Moment nichts spricht" (XI, S. 51). Die empirisch-primitive Gewissheit ist gewissermaßen ein einfacherer Fall der reinen Gewissheit (vgl. XI, S. 51).
Die reine Gewissheit ist also eine der Modi der Gewissheit in Bezug auf die offene Möglichkeit. Dagegen bezieht sich die *unreine* Gewissheit auf die anmutliche Möglichkeit, dabei haben wir die Entscheidung für diese anmutliche Möglichkeit gefällt, „während doch eben Gegenanmutungen da sind. Anmutungen, gegen die das Ich trotz ihres Gewichts entscheidet" (XI, S. 50).

Die reine Gewissheit (im Sinne der empirisch-primitiven Gewissheit) ist aber noch nicht absolut, weil die Gegenmöglichkeiten noch da sind, noch möglich sind. Nur sind sie jetzt nicht aktuell wirkend, geltend. Die reine Gewissheit ist immer noch von der Potenzialität ihrer Gegenmöglichkeiten abhängig. Davon spricht Husserl als der anderen Art des Gegensatzes von Gewissheit: empirisch-primitive Gewissheit und absolute Gewissheit, die zwei Arten von Selbstgegebenheit entsprechen - der transzendenten und immanenten Wahrnehmung:

> „Aber im Vergleich mit der immanenten Sphäre und der evidenten Undurchstreichbarkeit des in immanenter Gegenwart Gegebenen tritt nun auch ein anderer Gegensatz hervor, nämlich der
> α) zwischen jenen empirisch-primitiven Gewissheiten, die eben Spielräume von anderen Möglichkeiten mit sich führen, wenn auch für keine dieser Möglichkeiten (außer der entschiedenen) positiv etwas spricht. Hier ist das Nichtsein nicht ausgeschlossen, es ist möglich, nur nicht motiviert.

β) absolute Gewissheiten, deren Nichtsein ausgeschlossen, oder wenn wir so wollen, wiederum absolut gewiss ist; es gibt hier keine offenen Gegenmöglichkeiten, keine Spielräume“ (XI, S. 47).

In der reiner Gewissheit sind die offenen Möglichkeiten als ein Horizont im Gegensatz zur der einzigen Möglichkeit verallgemeinert, wodurch „was selbst da ist“, sich von dem Horizont abheben kann. Die offenen Möglichkeiten sind zugleich Gegenmöglichkeiten, weil, wie schon gesagt, die Wirkung und Geltung der Möglichkeiten nur inaktuell, potenziell unterdrückt und deshalb immer gegen einander sind. In absoluten Gewissheiten sind aber die offenen Möglichkeiten im Vergleich zur reinen Gewissheit beseitigt.
Es gibt keinen Spielraum für die anderen Möglichkeiten bei den absoluten Gewissheiten mehr, sie brauchen auch keine Kontrastierung für sich. Die Gewissheiten sind dann einfach absolut. Hier gibt es auch keine Freiheit, keine Spielräume für andere Möglichkeiten mehr. Die absoluten Gewissheiten kann man nicht negieren, anmuten, vermuten, fragen und bezweifeln, sie erreichen genau das Unbezweifelbare, das den cartesianischen Zweifelsversuch entgültig stoppen könnte. Die absolute Gewissheit nennt Husserl auch *apodiktische* Gewissheit (vgl. XI, S. 48).
Die Gegebenheitsweise der Selbstgegebenheit ist dann in die Gegebenheitsweise als transzendente und immanente Wahrnehmung unterteilt. Die transzendente Wahrnehmung kommt mit offener Möglichkeit auf und hat empirisch-primitive Gewissheit. Dagegen entsteht die immanente Wahrnehmung ohne offene Möglichkeit, und besitzt absolute Gewissheit. Beide Gegebenheitsweisen konstituieren zusammen den Gegensatz von Transzendenz und Immanenz: Das Nicht–reell-Enthaltensein des Erkenntnisgegenstandes (transzendente oder äußere Wahrnehmung) charakterisiert die Transzendenz, und das Reell-Enthaltensein des Erkenntniserlebnisses die Immanenz (vgl. II, S. 35). Außerdem gibt es Husserl zufolge auch eine andere Charakteristik, die nach „der gemeinten, gesetzten, nicht selbst geschauten Gegenständlichkeit“ (Transzendenz) und „der unmittelbar geschauten, gefassten Gegenständlichkeit“ (Immanenz, in immanenter Gegenwart Gegebenes) unterteilt wird. Dementsprechend ist die absolute Gewissheit „die unmittelbare, reell enthaltene Gegebenheitsweise der Selbstgegebenheit“ — die „Selbstgegebenheit im absoluten Sinn“, und sie „macht den prägnanten Begriff der Evidenz aus“ (II, S. 35). Die absolute Gegebenheit schließt jeden sinnvollen Zweifel aus, und sie ist durch die cartesianische Zweifelsbetrachtung auf die Sphäre absoluter Gegebenheiten und den Kreis absoluter Erkenntnis angewiesen (vgl. II, S. 33).
Neben der absoluten Selbstgegebenheit bezeichnet Husserl es auch als die absolute Wirklichkeit. „So ist [...] klar, dass alles, was in der Dingwelt für mich da ist, prinzipiell nur präsumptive Wirklichkeit ist; dass hingegen Ich selbst, für den sie da ist [...], bzw. dass meine Erlebnisaktualität absolute Wirklichkeit ist, durch eine unbedingte, schlechthin unaufhebliche Setzung gegeben“ ist (III, S. 98). Dadurch unterscheidet Husserl die Seinsnotwendigkeit von der Wesensnotwendigkeit, die die Notwendigkeit im jeweiligen aktuellen Erlebnis darstellt. Sie ist „darum doch keine pure Wesensnotwendigkeit, d.h. keine rein eidetische Besonderung eines Wesensgesetzes; es ist die Notwendigkeit eines Faktums, die so heißt, weil ein Wesensgesetz am Faktum, und zwar hier an seinem Dasein als solchem, beteiligt ist...

Im Wesen eines reinen Ich überhaupt und eines Erlebnisses überhaupt gründet die ideale Möglichkeit einer Reflexion, die den Wesenscharakter einer evident unaufheblichen Daseinsthesis hat“[48] (III, S. 98).
Im Gegensatz dazu ist ein Zweifel an der Welt denkbar, weil die Möglichkeit ihres Nichtseins prinzipiell niemals ausgeschlossen ist. Wir können prinzipiell die Ablösbarkeit der gesamten natürlichen Welt von der Domäne des Bewusstseins, der Seinssphäre der Erlebnisse feststellen (vgl. III, S. 99). Mit anderen Worten, dem Ausdruck von absoluter Gewissheit entsprechend: Die Möglichkeit des Nichtseins der Welt ist möglich wegen der sie begleitenden offenen Möglichkeit und ihrer Gegebenheitsweise für die Domäne des Bewusstseins. Solche Behauptung ist eigentlich keine Konsequenz aus der Epoché bzw. der phänomenologischen Reduktion (das reine Bewusstsein als das Residuum, die Immanenz), wie Husserl es in *Ideen I* geschrieben hat, sondern direkt aus der Analyse der Glaubensgewissheit (der empirisch-primitiven oder absoluten Gewissheit) selbst, weil der Glaube und seine Modalisierungen dabei immer wirkend und nie aufgehoben sind. Es kann sogar als eine unaufhebliche Daseinsthesis, unaufhebliche Setzung bezeichnet werden.
Aber wie kann man in der Folge verstehen, wenn Husserl sagt, „dass Bewusstsein in sich selbst ein Eigensein hat, das in seinem absoluten Eigenwesen durch die phänomenologische Ausschaltung nicht betroffen wird. Somit bleibt es als ‚phänomenologisches Residuum' zurück, als eine prinzipiell eigenartige Seinsregion, die in der Tat das Feld einer neuen Wissenschaft werden kann — der Phänomenologie“ (III, S. 68)? Ist es nicht widersprüchlich, dass das phänomenologische Residuum als eine direkte Folge der Selbstgegebenheitsweise in der absoluten Gewissheit auftritt (dazu braucht es gar keine Epoché oder Reduktion zu bestätigen), aber es doch zugleich ein reduziertes Ergebnis von Epoché bzw. phänomenologischen Reduktion darstellt (Dabei muss die Wirkung und Geltung der Glaubensgewissheit durch Epoché zuvor aufgehoben werden, was aber gegen den vorigen Fall spricht)? Die mögliche Lösung liegt darin, dass die Selbstgegebenheit vom direkten Anspruch der Epoché, der phänomenologischen Reduktion (vgl. II, S. 44) und der Selbstgegebenheit von unmittelbarem Schauen (vgl. II, S. 35), bzw. von der Gegebenheitsweise des Gegenstandes gründlich verschieden sind. Dementsprechend müssen ihre Seinsbegriffe auch unterschiedlich sein. Dies führt zu unserem nächsten Thema im folgenden Kapitel. Dort werden wir zeigen, dass die Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung (hier: Immanenz, die keine Epoché braucht.) die Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché, des „Sich-von-sich-selbst-her-zeigens“ voraussetzt. Wenn wir den Unterschied der beiden Selbstgegebenheiten nicht richtig erkennen können, wird leicht ein Missverständnis entstehen. Wir werden den Sinn der reinen Epoché von dem Missverständnis der Epoché deutlich unterscheiden (besonders in §12 dieser Arbeit). Aber dies wird uns leichter fallen, wenn wir zuvor den Begriff „reine Möglichkeit“ im Vergleich mit anderen Möglichkeiten erörtert haben werden.

[48] Dieser Äußerung liegt eine Schwierigkeit zu Grunde: wenn die Seinsnotwendigkeit nicht immer Besonderung eines Wesensgesetzes ist, und wenn deshalb das Sein, das Faktum, sein Dasein immer unwesentlich ist, kann das Sein nicht durch die Erörterung der Korrelatbeziehung zwischen Glauben und Sein verstanden werden und nicht durch die unaufhebliche Setzung, Daseinsthesis charakterisiert werden — diese korrelative Beziehung ist eben eine Wesensanalyse. Ob so das Seinsproblem einfach durch die Korrelation des Glaubens und Seins abgelöst werden kann, ist noch fraglich.

d) Die reine Möglichkeit in Kontrast zu anderen Möglichkeiten

In jedem Bereich von Erfahrung, ob transzendent oder immanent, wirklich oder phantastisch, vollziehen wir mehr oder weniger den Glaubensakt, und wir haben über das Geglaubte eine bestimmte Gewissheit oder Möglichkeit in verschiedenem Grad, von absoluter bis zu unbestimmtester Gewissheit, von etwas Immanenz bis zu „nur etwas ist da". Alle vernünftigen Möglichkeiten stammen aus unserem universalen Erfahrungshorizont und konstituieren eine ordnungsgemäße Wesensstruktur des Glaubensphänomens — die einzige Möglichkeit von reiner Gewissheit, die problematische Möglichkeit im Widerstreit, die offene Möglichkeit im Unbestimmtheitsbewusstsein, und keine-offenen-Gegenmöglichkeiten in absoluter Gewissheit. Fragen wir jetzt, ob es dann eine Möglichkeit im Sinne der phänomenologischen Reduktion gibt. Husserl hat die Frage bejaht, und diese Möglichkeit als „prinzipiellen Möglichkeit" (III, S. 61) bezeichnet. Wie können wir aber eine solche Möglichkeit verstehen? Wir können es natürlich nicht als eine Möglichkeit der Modalisierung der Glaubensgewissheit verstehen, weil die Wirkung der Glaubensgewissheit eben nach der Epoché und der phänomenologischen Reduktion „außer Aktion" gesetzt werden muss. Die Möglichkeit im Sinne der phänomenologischen Reduktion kann auch nicht als eine Negation für die Möglichkeit im Sinne der Modalität verstanden werden, weil die Negation selbst eine Modalität der Glaubensgewissheit ist. Es muss dann noch radikaler sein. Wenn wir uns nicht auf die Wesensstruktur des Glaubens beschränken, sondern auf alle weltlichen Phänomene ausdehnen, ist dann die reine Möglichkeit im Sinne der phänomenologischen Reduktion wie die Frage, ob es überhaupt möglich ist, die natürliche Einstellung zu verlassen.

Husserl scheint nicht daran zu zweifeln, und „anstatt nur in dieser Einstellung zu verbleiben, wollen wir sie radikal ändern. Es gilt jetzt, sich von der *prinzipiellen Möglichkeit* dieser Änderung zu überzeugen" (III, S. 61. Hervorheb. v. m.). In diesem gleichen Paragraphen (§ 31) beginnt Husserl dann die radikale Änderung der Einstellung mit dem Zweifelsversuch.

Durch die Erörterung des Zweifelsversuchs wissen wir, dass die Wirkungen und Geltungen des Seinsglaubens, der Glaubensgewissheit mit all ihren Modalisierungen (Möglichkeiten) nach der Epoché aufgehoben werden müssen, und zugleich alle Glaubensakte in sich selbst bleiben sollen, wie sie sind. „Diese Umwertung ist Sache unserer vollkommenen Freiheit und steht gegenüber allen der Thesis zu koordinierenden und in der Einheit des ‚Zugleich' mit ihr unverträglichen Denkstellungnahmen" (III, S. 63). Wenn wir diese Aussage mit der in der problematischen, offenen Möglichkeit oder Gewissheit vergleichen, stellen wir etwas Merkwürdiges fest: Die Thesis, die mit den ihr zu koordinierenden oder ihr unverträglichen Denkstellungnahmen zugleich da gewesen ist, sollte sich modalisieren lassen. Entweder die Thesis ist negiert, anmutlich, fraglich oder zweifelhaft usw., oder zu Unbestimmtheit der offenen Möglichkeit geworden. Aber in der Tat verhält sich die Umwertung ganz anders als ein Bewusstseinsakt in natürlichen Einstellung. Bei der Umwertung wird nichts geschehen, und die Umstellung gehört zur Sache unserer vollkommenen Freiheit. Ihr freier Lauf wird

nicht vor etwas Immanentem, vor absoluter Gewissheit gestoppt, weil diese für sie kein Hindernis mehr bedeuten kann. Es kann in ihr keinen Gegensatz zwischen Gewissheit und Möglichkeit geben, und dadurch ist das Wesen und die Eigenheit des Glaubens erst in der Lage, sich von sich selbst heraus zeigen zu können. Sie (die Umstellung) lässt dann die Gewissheit als Gewissheit, und die Möglichkeit als Möglichkeit zu. Dies ist eben die eigentliche Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché und der phänomenologischen Reduktion. Es bedeutet jedoch nicht, dass die Selbstgegebenheit die Konsequenz und die Wirkung der Epoché oder Reduktion ist, weil die Epoché oder Reduktion, wie schon gesagt, dagegen nicht-machend ist. Die Epoché hat keine Wirkung in Sinne der Wirklichkeit der Welt, weil sie rein möglich ist, und deshalb geht die Selbstgegebenheit (das Aufkommenlassen der Selbstgegebenheit als Sich-von-sich-selbst-her-zeigen) einfach von der Selbstgegebenheit selbst aus. Dies deutet den prägnanten Sinn der Selbstgegebenheit an, wodurch die Epoché und die phänomenologische Reduktion als die Zugangsmethode der Phänomenologie und die Methode zur weiteren Wesensanalyse bezeichnet werden kann. Diese Selbstgegebenheit unterscheidet sich von der Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauungen, von immanenten Erlebnissen und Evidenz, die als absolute Gewissheit und Immanenz die unbezweifelbare Selbstgegebenheit bedeuten. Aber wie schon gesagt hält die Epoché nicht vor dem Unbezweifelbaren an, sondern sie entdeckt weiter das Unbezweifelbare als etwas Vorgegebenes und fördert die Selbstgegebenheit im Sinne der Immanenz weiter in den Bereich von passivem Glauben oder Urdoxa vorzudringen.

So wie im Fall der reinen Gewissheit lässt die offene Möglichkeit keine „Gegenmotive“ aufkommen, damit die reine Gewissheit als die einzelne Möglichkeit — „von selbst da“, sich vom offenen Möglichkeitshorizont abheben kann (vgl. XI, S. 47). Parallel dazu können wir auch sagen, dass die reine Möglichkeit keinerlei Hemmung in Phänomenen (ob sie von Seinssetzung oder vom Vorurteil kommt) aufkommen lässt, damit die Selbstgegebenheit (aber nicht als Evidenz „von selbst da“ im Sinne der unmittelbaren Anschauung usw.) von sich selbst aufkommen kann[49].

Der Begriff „reine Möglichkeit“ hebt sich dann von anderen Möglichkeiten ab, weil die Epoché oder phänomenologische Reduktion gegenüber der Wirklichkeit, der Seinssphäre der Erlebnisse nicht-machend ist (erinnern wir uns an den Ausdruck „der unbeteiligte und uninteressierte Zuschauer“ von Husserl). So bleibt das „reduzierte“ Erlebnis, das in reiner Möglichkeit verstanden wird, in sich selbst, wie es ist — von der Modalisierung der Gewissheit (Möglichkeit) nach den Wesensgesetzen des Seinsglaubens ist hier keine Rede, weil sie „außer Aktion“ gesetzt ist.

[49] Den Begriff „reine Möglichkeit“ benutzt Husserl hauptsächlich für die eidetische Reduktion. Das Wesen im Gegensatz zur wirklichen Einzelheit ist reine Möglichkeit oder Wesensmöglichkeit. Die wirkliche Einzelheit wird etwa auf Grund einer freien Fiktion im reinen Schauen nach der phänomenologischen Reduktion eben als absolute Selbstgegebenheit im Sinne des Wesens herausstellt. Die reine Möglichkeit ist dann die Voraussetzung für das einzelne Wesen (nicht einzelnes Ding) zur Selbstgegebenheit im Sinne des Wesens durch Wesensschau. Parallel dazu benutzen wir den Begriff „reine Möglichkeit“ dafür, dass die reine Möglichkeit die Voraussetzung bildet für die allgemeine Wesensstruktur (nicht nur einzelner Wesenstyp) zur Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché und phänomenologischer Reduktion.

Durch die ausführliche Erörterung lässt sich das Ziel und die Eigenheit der Epoché und Reduktion noch deutlich ersehen. Das Glaubensproblem ist das Problem um die Hemmungen und um die Selbstgegebenheiten. Hier haben wir mehrere Begriffe von Hemmung, Möglichkeit und Selbstgegebenheit, die wir zu weiteren unterschiedlichen Problemen entwickeln möchten: den zwei Hemmungen (und ihrer Enthaltung) entsprechen das Problem von der Reinigung des Bewusstseins (im Aspekt von der Hemmung im noetischen, subjektiven Sinne) und das Problem der Selbstgegebenheit (im Aspekt von der Hemmung im noematischen, objektiven Sinn). Im nächsten Kapitel werden wir die reine Methode der Epoché und die phänomenologische Reduktion in Bezug auf die Selbstgegebenheit behandeln, damit die phänomenologische Reduktion sich auch von der reinen Methode der Epoché unterscheiden lässt und die Eigenheiten der phänomenologischen Reduktion sich davon abheben können.

Zweites Kapitel
Die phänomenologische und eidetische Reduktion — die zwei phänomenologischen Methoden

§9. Die Selbstgegebenheit und die phänomenologische Reduktion — mit den Denkexperimenten zur Erörterung der Selbstgegebenheit

Von letztem Kapitel wissen wir schon, dass die Epoché die Geltung der Glaubensgewissheit außer Aktion gesetzt hat, damit wir zur Selbstgegebenheit der Phänomene kommen und die Phänomenalität der Phänomene entdecken können. Aber wie dies funktioniert, wissen wir doch noch nicht, besonders wenn es mit dem Problem der Wahrnehmung zu tun hat. In *Ideen I* nach der Einführung der Epoché bzw. der phänomenologischen Reduktion unterscheidet Husserl zwischen Transzendentem und Immanentem, im Folgenden wendet sich Husserl gleich dem Bereich des reinen Bewusstseins und dem Bewusstseinsstrom zu. Die Immanenz des Bewusstseinsstroms ist das reelle Enthaltensein des Bewusstseins, und die unmittelbar, reell enthaltene Gegebenheitsweise der Selbstgegebenheit — die „Selbstgegebenheit im absoluten Sinn", sie „macht den prägnanten Begriff der Evidenz aus" (II, S. 35). So scheint die Epoché bzw. die phänomenologische Reduktion nichts anderes als die Zugangsmethode zu sein, die es zum Bereich des reinen, das phänomenologische Residuum der Epoché bedeutenden Bewusstseins führen soll. Die Immanenz ist dann das reelle Enthaltensein des reinen Bewusstseins und die Selbstgegebenheit, was ebenfalls durch die Epoché und Reduktion entdeckt wird. So können wir daraus den Schluss ziehen, dass die Epoché bzw. Reduktion jegliche Transzendenz ausschaltet und einklammert, damit wir durch diese Epoché zurück zum Bereich des reinen Bewusstseins, der Selbstgegebenheit und der Immanenz kommen können[50].

Zwar gehört die Immanenz zum Wesens- und nicht zum Tatsachenbereich, Immanenz meint jedoch die Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung, die aber die Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché mehr verdeckt als enthüllt. Die Anschauung, die Wahrnehmung ist eben ein Bewusstseinsakt, der die Seinssetzung, den Seinsglauben noch ständig enthält. Dabei ist die Glaubensgewissheit immer wirkend, geltend, und die Hemmung immer erzeugend, ganz zu schweigen von der Ausschaltung unseres noch subtilen gegensätzlichen Denkens selbst. Demzufolge ist es nicht möglich, die Epoché oder Reduktion durch das Reduzierte von der Reduktion zu erklären, weil die Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché dadurch übersehen wird.

Nach der Untersuchung der „Gewissheit — Möglichkeit" und ihren unterschiedlichen Arten von Hemmungen ist es jetzt an der Zeit, die Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché in Kontrast zu anderen Gegebenheitsweisen zu verdeutlichen. Wir werden die

[50] Husserl unterscheidet zwei Bedeutungen der Immanenz, d.h., die Immanenz im Sinne des reellen Enthaltenseins des Bewusstseins und im Sinne der Selbstgegebenheit im absoluten Sinn (vgl. Hua II, S. 35). Trotz dieses Unterschieds vermischt Husserl immer die beiden Begriffe und versteht die Immanenz meist im Sinne des reellen Enthaltenseins des Bewusstseins besonders in Bezug auf das Problem der Intentionalanalyse (vgl. III, §38). In unserer Arbeit wird der Unterschied ganz klar gehalten werden, und wir werden die Selbstgegebenheit im Sinne der Immanenz zum ursprünglichen Sinne der Epoché führen. Näheres siehe im §12.

reine methodische Bedeutung der Epoché und die daraus folgende Bedeutung der phänomenologischen Reduktion näher recherchieren[51].

Im letzten Kapitel stellten wir die unterschiedlichen Selbstgegebenheiten fest, hauptsächlich im Sinne der Reduktion (Sich-von-sich-selbst-her-zeigen) selbst und im Sinne der Wahrnehmung (unmittelbare Anschauung) — darunter transzendenter, äußerer Wahrnehmung und immanenter Wahrnehmung. Demzufolge haben wir mindestens drei unterschiedliche Begriffe von Selbstgegebenheit, die den Gegebenheitsweisen in der reinen Möglichkeit (Epoché, Reduktion), der offenen Möglichkeit (reine Gewissheit im Sinne der empirisch-primitiven Gewissheit) und der absoluten Gewissheit (keine-offenen-Gegenmöglichkeiten) entsprechen. Natürlich berücksichtigen wir auch die Selbstgegebenheit des Wesens mit Hilfe der eidetischen Reduktion. Die Selbstgegebenheit von Wesen und von Wahrnehmung oder unmittelbarer Anschauung sind in der Tat voneinander nicht trennbar, und beide bilden gemeinsam das große Thema der Husserlschen Phänomenologie. Weil die eidetische und phänomenologische Reduktion die zwei Grundformen aller besonderen transzendentalen Methoden sind (vgl. I, S. 106), können wir in Anbetracht der methodischen Bedeutung der beiden Reduktionen das Problem der Wahrnehmung und der Anschauung separat behandeln. Die phänomenologische Reduktion bzw. Epoché ist die methodische Reduktion mit Schwerpunkt auf dem Setzungscharakter, oder Aktcharakter der Wahrnehmung oder Anschauung als „Erkenntnisakt"; im Gegensatz dazu ist die eidetische Reduktion die methodische Reduktion mit Schwerpunkt auf dem „Inhalt", dem „Material", der Wesensstruktur der Wahrnehmung oder Anschauung. Zuerst jedoch konzentrieren wir uns auf die Beziehung und die unterschiedlichen Gegebenheitsweisen zwischen der phänomenologischen Reduktion und der Seinsgeltung, Seinssetzung des Glaubens, um die Eigenheit der phänomenologischen Reduktion bzw. Epoché als Methode zu verdeutlichen. Das Verständnis dafür ist die Voraussetzung für das weitere Verständnis der eidetischen Reduktion. Später werden wir noch zu diesem Thema gelangen.
Im Folgenden möchten wir einige „Denkexperimente" vorstellen, um die genaue Bedeutung der Selbstgegebenheit in den erwähnten Aspekten zu erklären[52].

Experiment 1: die Selbstgegebenheit im Sinne der Reduktion
Richten wir ein wärmeisoliertes Zimmer ein und halten es in einer konstanten Temperatur (z.B., 50 Grad). Nehmen wir dann ein paar unterschiedliche Kugeln aus unterschiedlichen Metallen, z.B., Eisen, Blei, Kupfer, Aluminium usw., aber auch einige Kugeln aus dem gleichen Material und legen sie in dieses Zimmer. Allein am Aussehen können wir die verschiedenen Kugeln aber nicht erkennen. Warten wir aber und beobachten diese Kugeln, bis alle die gleiche Temperatur erreicht haben. Dann kühlen wir die Temperatur plötzlich auf 0 Grad ab. Wir können danach beobachten,

[51] Wie schon gesagt wird die Epoché hauptsächlich als eine reine Methode und die phänomenologische Reduktion in Bezug auf das Problem der Selbstgegebenheit betont. Der klare Unterschied wird später in diesem Paragraphen weiter erörtert.
[52] Natürlich können sich diese Denkexperimente mit den wirklichen Situationen der Reduktion nicht völlig decken, dennoch ist es sehr hilfreich um den subtilen Unterschied zu verdeutlichen.

dass die verschiedenen Kugeln wegen ihrer unterschiedlichen Wärmetransferkoeffizienten unterschiedliche Temperaturen haben, solange die Temperatur der Kugeln noch nicht stabil ist. Zu diesem Zeitpunkt sind die unterschiedlichen Eigenschaften der Materialien für uns unter dem Aspekt des Daseins der Differenz der Temperatur schaubar. Wir wissen, welche Kugeln mit gleicher Temperatur das gleiche Material haben müssen, und dass die kühlste Kugel aus Kupfer bestehen muss, weil Kupfer den größten Wärmetransferkoeffizienten besitzt. Zuvor waren diese Phänomene für uns noch unerkennbar, aber sie können jetzt ihre Verschiedenheit bzw. Ähnlichkeit jedoch von sich selbst zeigen.
In diesem Experiment entspricht der Abkühlungsprozess dem ständigen Vollzug der phänomenologischen Reduktion. Dadurch ist das Phänomen der Selbstgegebenheit des Dinges (in unserem Beispiel: unterschiedliche Eigenschaften der Kugeln, Wärmetransferkoeffizient usw.) erst schaubar.

Experiment 2: die Selbstgegebenheit im Sinne der offenen Möglichkeit, empirisch-primitiver Gewissheit
In das gleiche Zimmer legen wir die gleichen metallischen Kugeln ein und halten eine konstante Temperatur von 50 Grad. Auch in diesem Experiment nehmen wir an, dass alle weiteren Eigenschaften der Kugeln außer dem Wärmetransferkoeffizienten gleich sind, deshalb können wir nur durch das Temperaturverhältnis die einzelne Kugel erkennen. Wir wissen zwar, dass es darin mindestens eine Kugel aus Kupfer gibt, wissen jedoch nicht, welche es ist. Da nun aber auch andere Kugeln aus Kupfer bestehen können, ist es uns nicht möglich, eine klare Bestimmung vorzunehmen – durch die offene Möglichkeit bleibt unser Bewusstsein unbestimmt.
Nehmen wir eine andere Kugel aus Kupfer mit der Anfangstemperatur von 20 Grad. Wenn die Kugel in dieses Zimmer eingeworfen wird, erkennen wir sie zuerst auch, weil nur diese Kugel im Moment eine niedrigere Temperatur hat. Diese einzelne Kupferkugel hebt sich von dem offenen Möglichkeitshorizont ab. Aber später werden wir diese Kugel möglicherweise nicht mehr erkennen können, weil sie ihre Temperaturdifferenz im Laufe der Zeit verlieren wird, und sich dadurch nicht mehr von den anderen unterscheidet. Die Selbstgegebenheit hier setzt das Dasein der offenen Möglichkeit voraus und steht im Kontrast zu anderen in der offenen Möglichkeiten.

Experiment 3: die Selbstgegebenheit im Sinne der absoluten Gewissheit, keine-offenen-Gegenmöglichkeiten
Der Fall in Experiment 3 ist sehr einfach: In diesem Zimmer gibt es nur einzige Kugel, die aus Kupfer ist. Es gibt jetzt und später auch keine anderen offenen Gegenmöglichkeiten, diese Kupferkugel zu verkennen. Die Selbstgegebenheit ist absolut, und nur das Dasein ist für sie genug. Die Gewissheit ist dann absolut gesetzt und die Geltung der Gewissheit ist allein wirkend und durchgeführt. Sie betrifft keine Hemmung, aber sie ist in sich die absolute Hemmung für andere Möglichkeiten.

In Exp. 1 repräsentiert der Abkühlungsprozess den ständigen Vollzug der phänomenologischen Reduktion, dadurch kann das Phänomen der Selbstgegebenheit

des Dinges (in unserem Beispiel: unterschiedliche Eigenschaften der Kugeln, Wärmetransferkoeffizient usw.) erst in Erscheinung treten.
In der Tat können wir beobachten, dass die Epoché als der Abkühlungsprozess und die Selbstgegebenheit von dem Wärmetransferkoeffizienten unterschiedlichen Ursprungs sind. Die Abkühlung ist eine von der Anwesenheit der Kugeln unabhängige Operation und einfach ein Vollzug, der nicht auf seine Wirkung abzielt. Die Abkühlung ist daher streng genommen nicht eine Methode, um die Selbstgegebenheit des unterschiedlichen Wärmeverhältnisses der Kugeln von sich selbst her zu zeigen, weil das Sich-von-sich-selbst-her-zeigen (Selbstgegebenheit) die Wirkung der Selbstgebung des Dinges statt der Abkühlung ist. Dabei ist die Abkühlung nicht-machend in Bezug auf die Selbstgebung des Dinges. Sie schafft nur einen Raum der Temperaturdifferenz, damit die ihnen innewohnenden Wärmeverhältnisse der Kugeln sich zeigen können. Jede einzelne Kugel entwickelt sich nach ihrem eigenen Wesen und ist von der Anwesenheit der anderen Kugeln unabhängig. Mit anderen Worten, jede einzelne Kugel verursacht keine Hemmung für die anderen, und diese wiederum erregen auch keine Hemmung für die Selbstentwicklung dieser Kugel. Jede Kugel zeigt ihre Eigenschaften von sich selbst her, dadurch verhält sich die Eisenkugel wie eine Eisenkugel, die Kupferkugel wie eine Kupferkugel usw..
Dies wird noch deutlicher, wenn wir es mit der Situation des Exp. 2 und Exp. 3 vergleichen. In der offenen Möglichkeit ist es für uns ganz unmöglich, eine bestimmte Kugel herauszufiltern. Keine spricht speziell für sich und auch nicht für oder gegen andere, zugleich aber übt jede Kugel eine Hemmung auf die anderen aus. So ist die Anforderung jeder Kugel auf diese Weise unterdrückt und gehemmt. Die Hemmung in der offenen Möglichkeit ist dann nicht durch die Selbstgegebenheit der einzelnen Kugel, sondern durch die Anforderung für sich, die Seinssetzung, verursacht. Im zweiten Teil dieses Experimentes, wenn eine Kugel mit anderer Anfangstemperatur in dieses Zimmer hineingelegt ist, hebt sich zwar diese Kugel anfangs von den anderen Kugeln ab, aber ihre Auffälligkeit ragt nicht durch ihre Selbstgegebenheit hervor, weil von der Selbstgegebenheit als einem speziellen Wärmeverhältnis in diesem Fall keine Rede sein kann, sondern nur durch ihre Kontrastierung mit anderen offenen Möglichkeiten, die sich nicht von anderen abheben können, weil sie gleiche Temperatur haben. Im Exp. 3 ist von der Selbstgegebenheit auch keine Rede, weil die einzelne Kugel in diesem Zimmer allein durch ihr Dasein, ihre absolute Gewissheit, keine-offene-Gegenmöglichkeiten hervorragt. In diesem Fall ist es ganz gleichgültig, welche Anfangstemperatur, welches Wärmeverhältnis oder welches Material diese Kugel besitzt.
Beobachten wir auch zugleich, dass sich die Situation in Exp. 2 und Exp. 3 einfach in die Situation in Exp.1 verwandeln kann, wenn wir die Temperatur des Zimmers abkühlen lassen. Der offene Horizont der offenen Möglichkeit ist dann verschwunden, da jede Kugel ihr eigenes Wärmeverhältnis nach ihrem Wesen entwickelt und darstellt. Deshalb ist sie fähig, von sich selbst her zu zeigen, welche Kugel sie eigentlich ist. Von diesem Denkexperiment erkennen wir, dass die Selbstgegebenheit so fähig ist, dass sie alle Hemmungen und Beschränkung von Glaube, Gewissheit, Zweifel und Möglichkeit völlig zerbrechen kann, weil „die Gegebenheit keine

Grenzen (kennt), denn sie reduziert sich nur auf sich selbst, wo sie dann als absolute Gegebenheit weder Grade noch Modi kennt“[53].
So unterschiedlich sind diese Selbstgegebenheiten, aber wir müssen auch darauf achten, dass die Gegebenheitsweisen der Dinge immer im Bezug auf einen bestimmten Bewusstseinszustand stehen. Die Epoché bezeichnet dabei eine ganz besondere Operation, die „vollbewusster Vollzug“ (III, S. 68) genannt wird. Nur bei Exp. 1 gibt es eine Temperaturdifferenz des Zimmers, eine Bewusstseinszustandsdifferenz des Bewusstseins. Es ist eine radikale Veränderung, und ständige Veränderung des Bewusstseins selbst von der Epoché. Um die Selbstgegebenheit weiter zu erklären, müssen wir uns zuerst dem Problem der Epoché selbst zuwenden. Zur Zeit halten wir uns bereits die unterschiedlichen Gegebenheitsweisen klar vor Augen, nach weiterer Forschung der Epoché kehren wir dann zum Problem der Selbstgegebenheit wieder zurück.

§10. Die Epoché als reine Methode bzw. Gegen-Methode und die Selbstgegebenheit als Seiendes

Die Epoché oder Reduktion betrachteten wir schon in Exp.1 als den Abkühlungsprozess, der den Vollzugscharakter hat, um die ständige Temperaturdifferenz zu behalten. Die Epoché umfasst auch den gleichen Vollzugscharakter, der die ständige Bewusstseinsdifferenz, die Differenz zwischen der natürlichen und phänomenologischen Einstellung ausmacht. So ist der Vollzugscharakter der Epoché die erste Besonderheit, „dass sie sich nur begreifen lässt in und mit ihrem aktuellen Vollzug. Sie ist gar nichts außerhalb dieses Vollzuges. Und auch was Husserl als neue phänomenologische Einstellung postuliert und als Epoché charakterisiert hat, ist nichts anderes als die Habitualität beständig vollzogener und fortdauernd geübter transzendentaler Reduktion. Ihre Beschreibung aber stellt ihren Vollzug still, ‚stellt' ihn ‚fest' und lässt ihn gerinnen zu einem Objekt. Auch macht sie ihn notgedrungen als etwas vorstellig“.[54]
Die Möglichkeit der phänomenologischen Einstellung ist nicht eine vorhandene, schon fertige, mit anderen Einstellungen koordinierte Einstellung, sondern ihre Möglichkeit ist *heterogen*[55] von anderen, und kann deshalb nicht im Gegensatz mit anderen Möglichkeiten gestellt werden. Außerdem kann diese Möglichkeit gar nicht außerhalb dieses Vollzuges vorkommen. Genau gesagt ist die Darstellung von Bewusstseinsdifferenz auch irreführend, weil das natürliche und transzendentale Bewusstsein sich nicht zusammen in einem homogenen Bewusstseinsraum befinden kann — die Differenz dabei ist heterogen, sie lässt sich nicht in einem gemeinsamen

[53] J.-L. Marion: *Reduktion „Gegen-Methode“ und Faltung der Gegebenheit*. In *Epoché und Reduktion-Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Würzburg 2003. S. 128. Den Ausdruck „absolute Gegebenheit“ wollen wir aber vermeiden, weil er immer den gegensätzlichen Begriff „relativ“ voraussetzt und deshalb absolut werden kann.
[54] E. Ströker: *Husserls transzendentale Phänomenologie*. Frankfurt an Main 1987. S. 68.
[55] E. Fink meint, dass der Vollzug der phänomenologischen Reduktion im Felde der transzendentalen Subjektivität eine Kluft aufbrechen und eine Scheidung des transzendentalen Seins in zwei heterogene Bezirke stiften lässt. Vgl. E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation*. Dordrecht/Boston/London 1988. S. 22. Anders als Fink, vertreten wir die Ansicht, dass die Heterogenität nicht in den zwei Bereichen des transzendentalen Seins, sondern im transzendentalen Bewusstsein liegt. Dies ist durch die Radikalisierung der Methode der Epoché erst möglich.

Weltverständnis durch eine andere Differenz assoziieren. Die Differenz selbst ist keine Evidenz von Wesensallgemeinheit, wie „eine Farbe überhaupt verschieden ist von einem Ton überhaupt“, die auf etwas Vorstellbarem basiert. Die Reduktion ist keine Sache von Anschauung oder Wahrnehmung überhaupt und deshalb ist ihre Möglichkeit nicht vorstellbar. Dagegen sind die Situationen in Exp. 2 und Exp. 3 so, dass das Zimmer (das Bewusstsein) selbst keine Veränderung der Temperatur erlebt. Der allgemeine Bewusstseinscharakter zwischen dem Bewusstsein und dem Bewussten ist homogen und kann sich deshalb von anderen nicht differenzieren lassen. Dann müssen sich alle bewusst zusammen in einem allumfassenden Bewusstseinsstrom befinden, und die Selbstgegebenheit wird daher nicht anders als die Empfindung wie äußere Wahrnehmung oder das Erlebnis des Bewusstseins wie etwa Immanenz, „leibhaftige Wirklichkeit“ verstanden werden. Es ist jedoch keine Selbstgegebenheit im Sinne der Reduktion, des Sich-von-sich-selbst-her-zeigens, „Die Selbstgegebenheit meint daher nicht nur die ‚leibhaftige Wirklichkeit’ des Phänomens, sondern vor allem, dass es sich von sich selbst her gibt“[56].

Analog dazu ist die Epoché streng genommen auch keine normale Methode, sondern eine „Gegen-Methode“, wie J.-L. Marion sie so formuliert[57]. Dies bedeutet, dass die Epoché die Beseitigung der Hindernisse auf dem Weg des Sich-zeigen-lassens, das eine Erscheinung des Phänomens in seinem Erscheinung[58] ist, betrifft. Sie beseitigt methodisches Apriori, das außerhalb der Selbstgegebenheit des Dinges funktioniert. Die Epoché heißt auch deshalb Gegen-Methode, weil die normale Methode dagegen immer einen möglichst homogenen Raum zugleich für ihr Mittel und ihren Zweck voraussetzen muss. Die leibhaftige Wirklichkeit, die Immanenz von unmittelbaren Anschauungen oder Wahrnehmungen sind die Gesehenen, und es setzt das Sehen-lassen voraus. Aber das Sehen-lassen auf die Weise von unmittelbarer Anschauung oder äußerer Wahrnehmung sind eben methodisches Apriori, weil sie voraussetzen, dass das Sehen und das Gesehene, das Erscheinen und die Erscheinung, die Intention und das Intendierte sich zusammen in einem homogenen Bewusstseinsstrom befinden. Darin gibt es keine Temperaturdifferenz, keine Kontrastierung und kein Paradox, weil die Immanenz, die Seinsregion des reinen Bewusstseins absolut ist. Die oben erwähnte Selbstgegebenheit von äußerer Wahrnehmung und Immanenz gehören auch hierher, und sie beinhalten eigentlich die Gefahr, die Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché zu verbergen. Der Unterschied der äußeren und immanenten Wahrnehmung besteht wohl in den verschiedenen Gegebenheitsweisen der Wahrnehmung selbst, demnach ist er wesensnotwendig. Aber dies ist eben kein Thema für die Epoché bzw. Reduktion selbst. Gewöhnlich sagt man, dass die Epoché alle Transzendenz ausgeschaltet und eingeklammert hat, dass wir dadurch alle Phänomene auf den Bereich des reinen Bewusstseins, der Immanenz und deshalb auf die Selbstgegebenheit reduziert haben. Aber dies ist irreführend. In der Tat macht die Epoché bzw. Reduktion gar keinen Unterschied zwischen Transzendenz und Immanenz, sondern sie lässt sich die Transzendenz Transzendenz, und die Immanenz Immanenz sein; mit anderen Worten, der Unterschied zeigt sich von sich selbst her erst durch die Methode der Epoché, und dieses gehört zu dem prägnanten Sinn der

[56] J.-L. Marion: a.a.O., S. 128.
[57] Vgl. J.-L. Marion : a.a.O., S. 126 f.
[58] Vgl. J.-L. Marion : a.a.O., S. 126.

Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché. So setzt die Selbstgegebenheit im Sinne der äußeren Wahrnehmungen oder unmittelbaren Anschauungen schon die Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché voraus.
Wir können bis jetzt unserer Forschung drei wichtige Ergebnisse entnehmen:
1. Die wirkliche Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché ist imstande, jegliche Hemmungen in dem Glauben, Gewissheit, Zweifel oder Möglichkeit zu zerbrechen. Die Selbstgegebenheit kann vielmehr rein von sich her, als von der gegensätzlichen Denkweise der Seinsgeltung in Struktur der Denkstellungnahme und Hemmung in der jeweiligen Thesis, die nur die Identität des Selbstgegebenen nachträglich bilden kann, verstanden werden. 2. Die phänomenologische Einstellung durch Epoché stellt gegenüber der natürlichen Einstellung etwas Heterogenes dar, und gerade wegen dieser *Heterogenität* ist die Epoché der Thesis ihre Seinsgeltung beraubt, „außer Aktion“ gesetzt. 3. Die Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché unterscheidet sich auch von der Selbstgegebenheit der Wesensstruktur, z.B., die Selbstgegebenheit von äußeren Wahrnehmungen oder unmittelbaren Anschauungen. Die Analyse der Wesensstruktur läuft zwar in phänomenologischer Einstellung, aber die Epoché hat doch nichts zu tun mit der Wesensstruktur und betrifft keine Entscheidung vom Problem des Wesens.

Von der radikalen und heterogenen Differenz der natürlichen und transzendentalen Einstellungen ergeben sich auch die entsprechenden Selbstgegebenheiten. Kehren wir zurück zu dem Problem der Selbstgegebenheit, und fragen wir jetzt, wie man die genaue Bedeutung der Selbstgegebenheit im oben erwähnten Sinne der Reduktion verstehen kann.
Die der Reduktion entsprechende Selbstgegebenheit muss sich von der Selbstgegebenheit, die noch Glaubenscharakter (Immanenz, Transzendenz) hat, unterscheiden lassen, was allein von der Eigenschaft der Epoché abhängig ist. Den oben erwähnten Denkexperimenten können wir entnehmen, dass es bei der Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché eben keine Hemmung, kein Hindernis gibt. Die Hemmung entstammt allein dem Seinsglauben und der Glaubensgewissheit, und nach dem Vollzug der Epoché muss sie ausgeschaltet werden. Aber die Ausschaltung entsteht nicht durch eine Negation, sondern die Radikalisierung der Heterogenität selbst, wobei von einer Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme und Hemmung des Seinsglaubens auch keine Rede sein muss.
Die Heterogenität ist die reine Möglichkeit selbst, die ständig durch den Vollzug der Epoché „erzeugt“ wird. Sie verweigert jede Intention, sie zu homogenisieren; es ist auch unmöglich, weil es in der Heterogenität oder in der reinen Möglichkeit keinen Anhaltspunkt für eine Umwandlung geben kann, wenn die Umwandlung immer nach dem Wesensgesetz und deshalb wesensnotwendig laufen muss, wobei die Selbstgegebenheit entweder als Transzendentes oder Immanentes gegeben werden kann.
Daher ist die Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché etwas ganz Eigenes. Einerseits beschränkt sie sich nicht auf die Hemmungen des Glaubenscharakters, sondern sie „zerbricht“ die Geltung des Seinsglaubens, lässt keinen Anhaltspunkt für sie zu, wodurch die Möglichkeit des „Sich-von-sich-selbst-her-zeigens“ erst herauskommen kann. Aber was als „Sich-von-sich-selbst-her-zeigen“ in Wirklichkeit aufkommen

kann, ist nichts anderes als Transzendentes oder Immanentes, jedoch ein schon umgewertetes Aufkommendes. Die Selbstgegebenheit ist dabei ein „reduzierter Charakter innerhalb dieses Erscheinens“[59] geworden. Sie ist rein möglich, die jeweils andere Dimension für jedes Phänomen und der Anspruch der Phänomenalität selbst. Andererseits ist die Selbstgegebenheit nicht von irgendeinem methodischen Apriori abgeleitet; nicht durch Anschauung oder Wahrnehmung, sondern sie bleibt in ihrem eigenen Sinn ein „Sich-von-sich-selbst-her-zeigen“. So ist sie das Erste, das Vorurteilslose und das Zweifellose. Aber sie bietet gar keine Begründung für andere Phänomene im Sinne der „ersten Ursache“, was nur im homogenen Raum passieren könnte. Die Selbstgegebenheit im Sinne der Reduktion ist auch nicht etwas Vorhandenes, etwas schon Fertiges; sie geschieht nur beim ständigen Vollzug der Epoché und deshalb nur im Raum der Bewusstseinsdifferenz, die durch Epoché erst möglich ist. Sie ist etwas Heterogenes für das Bewusstsein, *Einräumung* des Bewusstseins selbst und bleibt in dem Differenzraum des Bewusstseins — sie ist das Sein, das Seiende im Sinne der Reduktion, und wird nicht mehr als ein Korrelat der Glaubensgewissheit verstanden. Sie ist weder reeller Inhalt, noch eine Realität des Bewusstseins. „Die echte Gegebenheit als Gebung hat nur insofern Sinn, als sie die Gegebenheit des Seienden ist“[60].

Nur so wird die Selbstgegebenheit einerseits nicht von der Wesensstruktur der Wahrnehmung oder Anschauung verstanden, sondern als Voraussetzung für ihre Evidenz. Andererseits wird die Selbstgegebenheit nicht einfach in der Luft hängen bleiben. In der Heterogenität des Bewusstseins durch die Epoché ist dann die Wiedergewinnung der Selbstgebung von sich selbst als das Seiende erst möglich; in dieser Heterogenität des Bewusstseins bzw. dieser Bewusstseinsdifferenz bleibt das Seiende als Seiendes, und das Bewusstsein als Bewusstsein in diesem *transzendentalen Bewusstsein*. Darin gibt es gar keine gegensätzliche Denkweise mehr. Das Seiende wird nicht im Gegensatz zu Bewusstsein verstanden und auch umgekehrt nicht. Dann ist es erst möglich, etwas zeigt sich von sich selbst her in dem Bereich des reinen Bewusstseins und sie (Bewusstsein und Seiendes) bilden gemeinsam den Inhalt des Bewusstseinsstroms und das Thema der Intentionalität. Demzufolge verstehen wir schließlich, dass die Spannung der Heterogenität und der Differenzraum des Bewusstseins gerade die Motivation für die Intentionalität ist, wenn die Intentionalität in der Philosophie Husserls nicht etwas Vorhandenes und Ungeklärtes bleiben soll[61].

Auf der anderen Seite ist die Differenz, die Einräumung des Bewusstseins durch den Vollzug der Epoché nicht auf einmal erreicht, sondern bildet gewaltige weitere Fortgänge in der Phänomenologie: die Reinigung des Bewusstseins — die ständige Wiedererkennung der funktionierenden Geltung des Seinsglaubens (Seinsgeltung) in jeder Phase und Stufe des Bewusstseins und zugleich ihre Beseitigung. Darauf könnte das Problem der phänomenologisch-psychologischen Reduktion und das Problem der

[59] Vgl. J.-L. Marion : a.a.O., S. 127.

[60] M. Henry: *Nicht-intentionale Phänomenologie und Gegen-Reduktion*. In *Epoché und Reduktion-Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie.* Würzburg 2003. S. 69.

[61] Den Charakter der Selbstgegebenheit hat Klaus Held auch als das“ Zwischen“ kenngezeichnet, das die Dimension des intentionalen Erscheinens erst eröffnen kann. Vgl. K. Held: Einleitung, in *Phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte Husserls I*. Stuttgart 1985. S. 46-47.

Abgrenzung von Phänomenologie und Psychologie aufbauen. Später wird dies wieder zu einem unserer Hauptthemen.

§11. Die Epoché und die phänomenologische Reduktion

Nach der Erklärung der Selbstgegebenheit im prägnanten Sinne der Epoché haben wir eine gute Gelegenheit, den Unterschied zwischen Epoché und phänomenologischer Reduktion weiter zu klären.
Die Epoché wird hauptsächlich als eine Methode verstanden, wie es im ersten Kapitel beschrieben ist. Die Operation der Epoché gehört zu unserer vollen Freiheit, jede Beschränkungen und Grenze in gegensätzlichen Zuständen zerstören zu können. Dadurch lässt sie uns durch alle Gegensätze ohne Hindernis frei bewegen. Dabei wird sie aber keinen neuen Gegensatz auslösen müssen, weil sie rein möglich ist. Wir beobachten dann die Wirkung und Geltung des jeweiligen Seinsglaubens in jeder These und in jedem Bewusstseinsakt, zugleich setzen wir es „außer Wirkung“ oder „außer Aktion“. Was ausgeschaltet ist, ist nicht die These oder der Seinsglaube selbst, sondern die Geltung der These, die Seinsgeltung des Seinsglaubens selbst. Der ständige Abbau der Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme und Hemmung macht dann die methodische Bedeutung der Epoché aus. Aber diese Bedeutung ist nur einseitig und stellt nicht die volle Bedeutung der Epoché dar. Von oben erkennen wir noch, dass die Epoché eigentlich durch ihren „Gegen-Methode“-Charakter ausgezeichnet ist. Auf die Ausschaltung des Seinsglaubens zielt die Epoché eigentlich nicht ab, sondern ist lediglich eine Konsequenz der Operation. Die Ausschaltung des Seinsglaubens kommt vielmehr von sich selbst her zustande durch den reinen Vollzug der Methode der Epoché. Dies kann nur geschehen, weil die Epoché eben nicht-machend ist. Wenn wir der Methode der Epoché irgendeine Wirkung zuschreiben können, muss ihre Wirkung von dem nicht-machenden Charakter der Epoché verstanden werden. Also bedeutet die Gegen-Methode der Epoché dann paradoxerweise eine Methode, die aber durch ihren nicht-machenden Charakter erst zustande kommen kann. Die „leibhaftige Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme und Hemmung“ des Seinsglaubens (der Horizont der offenen Möglichkeit der äußeren Wahrnehmung oder die absolute Gewissheit des Immanenten) ist gegenüber dem nicht-machenden Charakter der Epoché (Abkühlungsprozess des Zimmers) selbst zu bodenlos geworden und sich dadurch entkräftet. Als Folge ist dann die Ausschaltung des Seinsglaubens nicht etwas Negatives, sondern sie ist die Bedingung der Selbstgebung des Seienden (die spezifischen Wärmeverhältnisse der einzelnen Kugeln), die Beseitigung der Hindernisse auf dem Weg des Sich-zeigen-lassen.
So ist die nicht-machende Epoché anzusehen als eine reine Operation wie die Abkühlung des Zimmers. Bei äußerer Wahrnehmung erleben wir die Wirkung der offenen Möglichkeit nicht mit, und bei unmittelbarer Anschauung machen wir die absolute Gewissheit als absolute Hemmung für andere Möglichkeiten auch nicht mit. Dieses ist aber nicht eine nachträgliche Änderung unserer Einstellung, sondern so muss es in der reinen Möglichkeit der Epoché geschehen, und dabei ist der die Epoché ständig Vollziehende eben der unbeteiligte oder uninteressierte Zuschauer. Aber wie gesagt zielt die Epoché nicht auf die Ausschaltung des Seinsglaubens und

deshalb auf die Selbstgegebenheit ab. Die methodische Operation der Epoché stammt von der Eigenschaft der Epoché, dem nicht-machenden Charakter her, und die Methode der Epoché ist der Vollzug ihres nicht-machenden Charakters. Durch den „unbeteiligt-uninteressiert"-Charakter des „unbeteiligten oder uninteressierten Zuschauers" wird die methodische Bedeutung der Epoché betont.

Als ein Vollzug oder eine methodische Operation ist die phänomenologische Reduktion nichts anderes als die Epoché. Aber das Wort „Reduktion" impliziert schon zwei Seiten der Operation — die Epoché von etwas und der „Rückgang auf" in Richtung des Residuums der Reduktion [62] . So berücksichtigt die phänomenologische Reduktion mehr die Seite von Gegenständen der Epoché, während das Residuum der Reduktion zuschaut. Deswegen zielt die phänomenologische Reduktion schon auf das Problem der Selbstgegebenheit bzw. Phänomenalität der Phänomene ab. Der Zuschau-Charakter des „unbeteiligten oder uninteressierten Zuschauers" wird dann dabei betont.

Der Zuschau-Charakter ist ein phänomenologisches Sehen, das nach der Methode der Epoché vollgezogen wird. Mit anderen Worten, das Zuschauen ist ein Akterlebnis des Bewusstseinsinhabers, des Zuschauers oder des Ichs, und gleichzeitig ist das Ich auch der die Epoché Vollziehende. Demzufolge ist das Sehen ein Sehen des Zuschauers, aber nicht ein allgemeines Sehen, sondern ein reduziertes Sehen. Davon unterscheidet sich das Sehen schlechthin in der Weise von Anschauung oder Wahrnehmung. Durch dieses Sehen können wir zwar die Wesensstruktur schauen und die Wissenschaft vom Wesen etablieren, aber diese Wesensforschung kann auch ohne die phänomenologische Epoché auskommen (vgl. III, S. 69). So können wir bis jetzt von vier unterschiedlichen Sehensweisen sprechen. Das erste Sehen ist das natürliche Sehen, die dingliche, sinnliche Wahrnehmung. Sein Gegenstand ist das real wahrgenommene Ding. Das Zweite ist das Sehen im Sinne der eidetischen Reduktion in *Ideen I*, sein Gegenstand ist die Wesensstruktur, die auch ohne Hilfe von Epoché enthüllt werden kann. Das Dritte ist das Sehen im Sinne der eidetischen Reduktion aber mit vollzogener Epoché, es ist die unmittelbare Erfahrbarkeit des Wesens oder Apriori, und sein „Gegenstand" ist die Selbstgegebenheit im Sinne des Wesens, des Eidos. Letztes ist dann das Sehen von phänomenologischer Reduktion, und sein „Gegenstand" ist die Selbstgegebenheit, die oben erwähnt wurde.

Nur im dritten und vierten Falle vollzieht sich das Sehen in phänomenologischer Einstellung und ist deshalb das phänomenologische Sehen im Sinne der Epoché, der eidetischen oder phänomenologischen Reduktion. Dabei gibt es keine gegensätzliche Denkweise, daher können wir seinen Gegenstand nicht im Gegensatz von Subjekt und Objekt verstehen. Der Gegenstand wird jetzt nicht mehr Gegenstand von äußerer Wahrnehmung oder unmittelbarer Anschauung (Immanenz als reelles Enthaltensein des Bewusstseins, im zweiten Fall) verstanden, welches Vorderseite und Rückseite hat, welches die absolute Identität des Erscheinens und der Erscheinung hat, weil dabei kein Unterschied zwischen dem Bewusstsein und Bewussten, zwischen dem Sehen und Gesehenen möglich ist, und es dabei keine „Temperaturdifferenz" geben kann. Das Letzte befindet sich auch gewöhnlich in einem homogenen, umfassenden Bewusstseinsstrom, worin es unendliche bekannte oder unbekannte, aber im Prinzip

[62] Vgl. T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie*. Bonn 1962, S. 76.

erkennbare Horizonte gibt. In der Wesensstruktur der Immanenz besteht also die Wesensnotwendigkeit. Eine Farbe ist grundsätzlich verschieden von einem Ton, aber diese Notwendigkeit wird allein durch die darauf unmittelbar gezogene Anschauung erzeugt, und wir konzentrieren uns dabei nur auf das unterschiedliche Wesen der Farbe bzw. des Tons, seine Identität von Wesen. Demzufolge wird sein Wesen noch durch seine Identität verstanden, die aber immer in einem homogenen, verständlichen Horizont des Bewusstseins besteht[63]. Im Gegensatz dazu ist das Sehen im Sinne der eidetischen Reduktion aber in Bezug auf die vollgezogene Epoché etwas Eigenes. Es liegt nicht an dem „reellen Enthaltensein, der Immanenz des Bewusstseins", sondern an der unmittelbaren Erfahrbarkeit der Anschauung [64] . Diese unmittelbare Erfahrbarkeit beschränkt sich nicht auf den unendlichen, inaktuellen, unthematischen, homogenen Horizont, der sich durch unsere Aufmerksamkeit in einen aktuellen, thematischen umwandeln kann. Die unmittelbare Erfahrbarkeit im Sinne der eidetischen und phänomenologischen Reduktion ist eben der freie Lauf der Erfahrbarkeit durch alle sichtbaren oder unsichtbaren, verständlichen oder unverständlichen Bereiche, oder der freie Lauf durch alle möglichen Welten oder möglichen Subjektivitäten. Diese Anschauung durch die Verknüpfung von phänomenologischer und eidetischer Reduktion nennt Husserl auch die „transzendentale Anschauung" (vgl. IX, S. 295).

Kehren wir jetzt zurück zur phänomenologischen Reduktion, um jetzt eine nähere Beschreibung dafür zu geben.
Als ein Vollzug oder eine methodische Operation ist die phänomenologische Reduktion nichts anderes als die Epoché, und die Epoché macht das Wesensteil der phänomenologischen Reduktion aus. Durch den nicht-machenden Charakter der Epoché lässt sich die Selbstgegebenheit des Dinges von sich selbst her zeigen. Die Epoché zielt zuvor aber nicht auf die Selbstgegebenheit ab, weil sie die reine Möglichkeit und die reine Operation ist, und zugleich den Zugang der Selbstgegebenheit bzw. Phänomenalität „bildet". Die Epoché hat ihre besondere

[63] Tatsächlich ist für den frühen Husserl die unmittelbare Anschauung eben die originär gebende Anschauung und deshalb die Selbstgebung der Selbstgegebenheit. Die einzelne unmittelbare Anschauung kann auf Grund einer bestimmten Methode von der freien Fiktion zur Phantasieanschauung bzw. Wesensanschauung umgewandelt werden. Diese Methode ist die eidetische Reduktion (vgl. III, S. 18). Hier scheint die eidetische Reduktion nichts zu tun zu haben mit der phänomenologischen Reduktion, sondern beide treten als unabhängige Methoden der Phänomenologie auf. Und wenn man allein betont, dass die phänomenologische bzw. transzendentale Reduktion einen universalen Aspektwechsel ausmacht, besonders zwischen der mundanen und der transzendentalen Einstellung, muss man sagen, dass die eidetische Reduktion eben mundan bleibt, da sie noch im Netz der Voraussetzungen und Selbstverständlichkeiten verstrickt ist. Demgemäss ist die eidetische Reduktion von der Fragestellung der Epoché ausgeschaltet. Vgl. A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion*. Den Haag 1970, S. IX-XI. Aber diese Aussage ist problematisch, weil die eigentliche Bedeutung der Reduktion, eidetisch oder phänomenologisch, möglicherweise verkannt wird. Die Reduktion bildet den gemeinsamen Teil für beide Reduktionen, die nicht-machend und deshalb die Enthaltung der Seinsgeltung bedeutet. Später werden wir die eidetische Reduktion durch diesen Aspekt in § 10 neu erörtern.

[64] Hier ist nicht die unmittelbare Erfahrbarkeit von der Anschauung im Sinne der ersten eidetischen Reduktion gemeint. Sie ist die Immanenz, die aber noch durch die absolute Gewissheitsweise des Seinsglaubens zustande gekommen ist. Die Immanenz ist der reelle Inhalt des reinen Bewusstseins.

methodische Gestalt — die Gleichgültigkeit gegen die Selbstgegebenheit[65]. Dagegen ist die phänomenologische Reduktion anders. Wie schon gesagt impliziert das Wort „Reduktion“ schon zwei Seiten der Operation — die Epoché von etwas und die „Rückführung auf“ in Richtung des Residuums der Reduktion. Das Residuum hier ist nicht wie etwas Restliches, sondern durch Reduktion das Gereinigte, das Selbstgegebene in der Selbstgebung. So geht die Bedeutung der phänomenologischen Reduktion über die reine methodische Bedeutung der Epoché hinaus — es geht mehr um das Problem der Selbstgegebenheit. Wir sehen ein, dass die Selbstgegebenheit durch die phänomenologische Reduktion zur Phänomenalität werden kann. Dies ist die primäre Leistung der phänomenologischen Reduktion.

Das Selbstgegebene ist nichts anderes als das Gesehen-sein des Gesehenen[66] (die Selbstgegebenheit ist dann das Sein oder Seiende), und das Gesehene ist vom Zuschauer aus betrachtet. Wie schon gesagt, ist die phänomenologische Reduktion als eine methodische Operation nichts anderes als die Epoché, deswegen hat sie auch nicht-machenden Charakter. Aber was heißt es, dass die Selbstgegebenheit dadurch zur Phänomenalität werden kann? Und was ist die Eigenheit von der phänomenologischen Reduktion außerhalb der Bedeutung von Epoché?

Die unmittelbare Erfahrbarkeit oder prinzipielle Anschaubarkeit der Selbstgegebenheit ist die Phänomenalität, die durch das Sehen, die unmittelbare Anschauung vom Zuschauer erreicht wird. Aber das Sehen, die Anschauung ist kein sinnlich reelles Enthaltensein des reinen Bewusstseins, sondern eine transzendentale Anschauung. Weiterhin ist die phänomenologische Reduktion notwendig mit der eidetischen Reduktion verbunden, und in diesem Sinn kann die Selbstgegebenheit als Phänomenalität verstanden werden. Zwar bildet die Verbindung mit der eidetischen Reduktion (oder besser: die Gemeinsamkeit beider Reduktionen) die Eigenheit der phänomenologischen Reduktion außerhalb der Epoché, aber man darf den Unterschied auch nicht übersehen. Die Phänomenalität ist eben kein Eidos. Sie basiert auf dem unterschiedlichen Interesse des Zuschauers. Das Interesse für die Phänomenalität ist eben das uninteressierte Interesse des Zuschauers. Dagegen zielt der Zuschauer in eidetischer Reduktion auf ein bestimmtes Eidos ab. Entsprechend ist der Begriff von reiner Möglichkeit in beiden Reduktionen trotz ihrer Gemeinsamkeit auch unterschiedlich. Die reine Möglichkeit ist die Möglichkeit des Vollzugs der reinen Methode der Epoché, die auch in der phänomenologischen Reduktion, im Sehen des uninteressierten Zuschauers enthalten ist. Dagegen ist die reine Möglichkeit in der eidetischen Reduktion die Wesensmöglichkeit des Wesens. Weil die reine Möglichkeit im Sinne der Epoché ,wie erwähnt, nicht-machend ist, ist die reine Möglichkeit im Sinne des Wesens dagegen die *Verwirklichung* der reinen Möglichkeit im Sinne der Epoché oder phänomenologischen Reduktion[67].

---

[65] Dieser Ausdruck (Gleichgültigkeit) wird eigentlich von Husserl für die Methode der eidetischen Reduktion benutzt. Vgl. EU. S. 421.

[66] Vgl. M. Henry: a.a.O., S. 69.

[67] Wir müssen noch einmal betonen, dass wir hier von einem anderen Begriff von eidetischer Reduktion sprechen. Die eidetische Reduktion des früheren Husserl zielt darauf ab, dass die Tatsache mittels der unmittelbaren Anschauung auf das Wesen reduziert werden kann, und das in der Anschauung dargestellte Wesen die Selbstgegebenheit im Sinne der Immanenz ist. Die beiden Begriffe von eidetischer Reduktion entsprechen dem unterschiedlichen Verständnis der Selbstgegebenheit:

So können wir sagen: Die wirkliche vollgezogene phänomenologische Reduktion ist nichts anderes als die eidetische Reduktion (in Verbindung mit der phänomenologischen Reduktion, der möglichen Anschaubarkeit) und die Methode der Epoché. Jene bietet dem Zuschauer die unmittelbare Erfahrbarkeit oder Anschaubarkeit, und Letztere bietet dem Zuschauer den heterogenen Horizont an. Beide Elemente der phänomenologischen Reduktion bilden die Bedeutung der transzendentalen Anschauung und den Prozess der *Verwirklichung* der reinen Möglichkeit, d.h., von der Selbstgegebenheit der Epoché, der Phänomenalität der phänomenologischen Reduktion bis zum Eidos der eidetischen Reduktion. Die Verwirklichung ist aber keine Wirklichkeit in natürlicher Einstellung, weil es in Wirklichkeit nur das Reell-Enthaltensein des Bewusstseins gibt, nur die äußere Wahrnehmung oder die Immanenz, aber keine Selbstgegebenheit oder Phänomenalität selbst wahrgenommen werden kann. Verwirklichung ist dagegen die Möglichkeit der phänomenologischen Einstellung, der Phänomenologie selbst, die zum uninteressierten Zuschauer durch den ständigen Vollzug der Epoché in Bezug auf ihren nicht-machenden Charakter gehört. Wir können auch sagen, dass die Verwirklichung die automatische Konsequenz der Einräumung des transzendentalen Bewusstseins auf der „objektiven, dinglichen" Seite ist. Sie ist die Selbstobjektivierung[68] der transzendentalen Subjektivität, und bedeutet den Spielraum oder die Möglichkeit der Phänomenologie selbst.

Die Selbstgegebenheit ist durch den ständigen Vollzug der phänomenologischen Reduktion zustande gekommen und zur Phänomenalität der Phänomene geworden. Wir vergessen auch nicht, dass die Selbstgegebenheit nur relativ zu einem „Subjekt", dem Ich oder dem Zuschauer gesprochen und gegeben ist. Der uninteressierte oder unbeteiligte Zuschauer ist zugleich der Epoché Vollziehende, und das Sehen ist auch ein reduziertes Sehen des Vollziehenden. Das reduzierte, phänomenologische Sehen betrifft nicht nur das Gesehene, damit das Gesehene zum Selbstgegebenen wird, sondern das phänomenologische Sehen betrifft den „natürlichen Zuschauer" selbst auch, d.h., das phänomenologische Sehen gehört zum uninteressierten Zuschauer, aber nicht zum natürlichen Zuschauer. Der Zuschauer muss sich auch in Epoché setzen lassen, damit er zum uninteressierten Zuschauer werden kann, obwohl in Wirklichkeit der uninteressierte Zuschauer nichts anders als der natürlichen Zuschauer ist. Mit anderen Worten, die ständige Ausübung der Epoché von dem die Epoché Vollziehenden bedeutet zugleich die Reinigung des Bewusstseins des Vollziehenden. Wie gesagt, die Epoché zu vollziehen heißt die Ausschaltung des Seinsglaubens, oder genauer die Enthaltung der Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme und Hemmung. Daraus ergibt sich jetzt eine doppelte Aufgabe für die Epoché: die Hemmung der Wahrnehmungsphänomene (auf objektiver Seite) und die der Weltverständlichkeit des Bewusstseins (auf subjektiver Seite) zu enthalten, oder außer Aktion zu setzen (Es entspricht der Enthaltung der zwei Hemmungen der Glaubensgewissheit, von der im §8 die Rede ist). Die Erste führt zu der Selbstgegebenheit, der Phänomenalität, und die Zweite zum transzendentalen

---

einmal im Sinne der Epoché wie oben erwähnt und zum anderen im Sinne der Immanenz, Anschauung. Ersteres liegt dem Zweiten zugrunde.

[68] Die Selbstobjektivierung der transzendentalen Subjektivität ist aber keine Selbstkonkretisierung der transzendentalen Subjektivität. Vgl. §20 dieser Arbeit.

Bewusstsein oder der transzendentalen Subjektivität—„Je mehr Reduktion, desto mehr Gegebenheit“[69] — später (§19) werden wir sehen, dass die Reinigung des Bewusstseins nur durch unzählige Ausübungen der Reduktionen zustande kommen kann. Davon gibt es sogar eine „Phänomenologie der phänomenologischen Reduktion“ (VI, S. 250), um den Totalhorizont der Reduktion zu gewinnen. Hier beobachten wir auch, dass die Ausschaltung des Seinsglaubens oder die Enthaltung der Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme und Hemmung die konkrete Operation der Epoché aufweist[70].
Es ist dann die „subjektive, ichbezogene“ Seite der Epoché, und mit diesem Thema hebt sich dann die transzendentale Reduktion ab. „Andere Reduktionen, die spezifisch transzendentalen, ‚reinigen’ die psychologischen Phänomene von dem, was ihnen Realität und damit Einordnung in die reale ‚Welt’ verleiht“ (III, S. 6). Die transzendentale Reduktion behandelt hauptsächlich die Probleme der „Reinigung des Bewusstseins“, der „Abgrenzung zwischen der transzendentalen Philosophie und der Psychologie“ und der „Ichspaltung“. Die transzendentale Reduktion ist vom methodischen Aspekt aus gesehen nichts anderes als die phänomenologische Reduktion (weshalb sie auch den Grundsinn der Epoché besitzt), aber sie muss als die Radikalisierung der Epoché angesehen werden. Wir werden die transzendentale Reduktion im nächsten Kapitel weiter erörtern.

In §§ 7-9 behandelten wir das Problem der Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché (Sich-von-sich-selbst-her-zeigen) oder der phänomenologischen Reduktion (Phänomenalität). Wir haben sie von der Selbstgegebenheit im Sinne der Immanenz streng unterschieden mit Hilfe der Denkexperimente. Nun sehen wir auch ein, dass durch die Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché der Unterschied von etwas Transzendentem und Immanenten erst zustande kommen kann, d.h., sie lässt die Transzendenz erst Transzendenz und die Immanenz Immanenz sein. Daher wird die Selbstgegebenheit im Sinne der Immanenz schon zugleich im Sinne der Epoché vorausgesetzt. Das Verständnis der beiden Sinne der Selbstgegebenheit entspricht dem Verständnis von beiden Bedeutungen der eidetischen Reduktion.
Die Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché ist natürlich durch die Epoché zustande gekommen, aber eben durch die „Wirkung“ des nicht-machenden Charakters der Epoché. Dieser Charakter stellt den „Uninteressiert-Charakter“ des uninteressierten Zuschauers dar und betont ihn. Auf diese Weise können wir die Epoché auch als eine Gegen-Methode verstehen. Der nicht-machende Charakter bedeutet keinen Verzicht leistenden Akt, keinen negierenden Akt von Bewusstsein, sondern es ist eine Heterogenisierung des Bewusstseins selbst. Das Bewusstsein muss selbst auch eine qualitative Veränderung erlebt haben. Die Selbstgegebenheit ist dann etwas Heterogenes für das Bewusstsein, die Einräumung des Bewusstseins selbst und bleibt in der Differenz des Bewusstseins — sie ist das Sein, das Seiende im Sinne der Reduktion, und wird nicht mehr als ein Korrelat der Glaubensgewissheit verstanden.

---

[69] J.-L. Marion: a.a.O., S. 127.
[70] Wenn, wie erwähnt, die Epoché oder die Ausschaltung des Seinsglaubens nicht die konkrete Operation im Sinne der Enthaltung der Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme und Hemmung bedeutet, kann die Epoché oder die Ausschaltung des Seinsglaubens kaum als eine konkrete Operation in dem Detail der Bewusstseinsanalyse durchgeführt werden.

Wir haben dann den Unterschied zwischen der Epoché und der phänomenologischen Reduktion deutlich gemacht. Im Gegensatz zur Epoché zielt die phänomenologische Reduktion auf die Selbstgegebenheit bzw. Phänomenalität ab. Dabei ist der Zuschau-Charakter des „unbeteiligten oder uninteressierten Zuschauers" betont. Der Zuschau-Charakter der phänomenologischen Reduktion ist eben die unmittelbare Erfahrbarkeit bzw. Anschaubarkeit der eidetischen Reduktion (nicht aber die eidetische Reduktion im Sinne des reellen Enthaltenseins des Bewusstseins, der Wesensstruktur). So können wir sagen: Die wirkliche vollgezogene phänomenologische Reduktion ist nichts anderes als die eidetische Reduktion und die Epoché. Diese bietet dem Zuschauer die unmittelbare Erfahrbarkeit bzw. Anschaubarkeit, und jene bietet ihm den heterogenen Horizont an. Beide Elemente der phänomenologischen Reduktion bilden die Bedeutung der transzendentalen Anschauung und den Prozess der Verwirklichung der reinen Möglichkeit, d.h., von der Selbstgegebenheit der Epoché, der Phänomenalität der phänomenologischen Reduktion bis zum Eidos der eidetischen Reduktion. Es bildet die „objektive", oder „dingliche" Seite der Reduktion.
Schließlich haben wir auch über die „subjektive", „ichbezogene" Seite der Reduktion gesprochen, dabei hebt sich die transzendentale Reduktion von der phänomenologischen Reduktion ab. Die transzendentale Reduktion als die Radikalisierung der phänomenologischen Reduktion werden wir im nächsten Kapitel weiter verdeutlichen [71] . In diesen Kapitel bleiben wir noch beim Thema „phänomenologische Methoden", und im nächsten Paragraphen beginnen wir mit der weiteren Forschung der anderen Methode, der eidetischen Reduktion.

§12 Das Missverständnis der Epoché bzw. der eidetischen Reduktion

Oben haben wir diverse Selbstgegebenheiten unterschieden, aber die Verhältnisse zwischen ihnen sind noch nicht klar. Auf jeden Fall ist die Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché, wie erwähnt, der grundlegende Begriff der Selbstgegebenheit für die anderen, und sie bildet auch den eigentlichen Wortsinn dafür (Sich-von-sich-selbst-her-zeigen). Dieses legt aber die Basis für das richtige Verständnis der Epoché.
Die andere Selbstgegebenheit entsteht aus dem Begriff der Immanenz. Husserl hat zwei Bedeutungen von Immanenz unterschieden: Die Immanenz im Sinne des reellen Enthaltenseins des Bewusstseins und im Sinne der Selbstgegebenheit selbst, der unmittelbaren Anschauung (vgl. II, S. 35). Dementsprechend haben wir zwei Selbstgegebenheiten. Aus diesen beiden Selbstgegebenheitsbegriffen entstehen dann zwei Fragegruppen: einerseits die Frage nach der absoluten Seinsregion, dem phänomenologischen Residuum der Phänomenologie oder nach dem Bereich des reinen Bewusstseins. Demgegenüber steht die Frage nach der Evidenz, der unmittelbaren Erfahrbarkeit oder Anschaubarkeit des Phänomens oder die Wahrheitsfrage der Phänomenologie. Trotz dieses Unterschieds vermischt Husserl aber immer die beiden Begriffe und versteht Immanenz meist im Sinne des reellen

[71] Wir werden zeigen, dass die transzendentale Reduktion konsequent die Radikalisierung der Epoché oder phänomenologischen Reduktion bedeutet. In der Folge ist die Meinung auch nicht haltbar anzusehen, dass es keine „bloß methodische" Epoché gibt, die vor und unabhängig von der Philosophie zur Verfügung stünde. Vgl. A. Aguirre: a.a.O., S.55.

Enthaltenseins des Bewusstseins, besonders in Bezug auf das Problem der Intentionalanalyse (vgl. III, §38), was eben eine direkte Konsequenz des Missverständnisses der Epoché ist. Durch dieses Missverständnis wird nicht nur die Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché, sondern auch die Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung eher verdunkelt als erhellt. Dabei wird das richtige Verständnis der Epoché noch schwieriger, weil die eidetische Reduktion dadurch ebenfalls betroffen ist.

Um das Missverständnis an den Tag zu bringen, müssen wir zuerst selbiges rekonstruieren.
Die gewöhnlichen Erörterungen über die Epoché und die phänomenologische Reduktion lauten so: Die Epoché hat jede Transzendenz von unserem Bewusstsein ausgeschaltet, eingeklammert, damit das reine Bewusstsein als das Residuum von der Epoché und als reines Erforschungsgebiet der Intentionalanalyse reduziert wird. Das reine Bewusstsein ist dann der Bereich von Immanenz, das reelle Enthaltensein des Bewusstseins, und sie bilden zusammen den allumfassenden Bewusstseinsstrom. Die Immanenz in dem Erlebnisstrom ist das absolute Sein im Sinne der absoluten Gewissheit. Auf der anderen Seite bedeutet die Epoché auch die Ausschaltung der Geltung und Wirkung jedes Akts von Seinsglauben, dessen Gegenstand als das transzendente Gegebene im Gegensatz zu dem von unmittelbarer Anschauung oder inneren Wahrnehmung ist. Die Transzendenz davon muss durch die Epoché „außer Aktion“ gesetzt werden. Dementsprechend ist die Immanenz eben durch den Akt von unmittelbarer Anschauung zustande gekommen und nicht von der Epoché betroffen.
Wenn wir Entsprechendes für die Epoché charakterisieren, wird deutlich, dass die Epoché schon die Transzendenz als ihren Gegenstand voraussetzt — erst danach könnte sie ihn ausschalten oder einklammern. Der reduzierte Bereich ist dann die Immanenz des reinen Bewusstseins, die wiederum den Unterschied zwischen Immanenz und Transzendenz voraussetzt. Außerdem ist die Immanenz des Bewusstseins selbst auch ein setzender Akt. Ihr Seinscharakter ist aber seltsamerweise durch die Epoché nicht aufgehoben, sondern verabsolutiert, weil „Bewusstsein in sich selbst ein Eigensein hat, das in seinem absoluten Eigenwesen durch die phänomenologische Ausschaltung nicht betroffen wird“ (III, S. 68). Die Immanenz ist dann die absolute Gewissheit, das Unbezweifelbare, das eigentlich das Resultat der cartesianischen Epoché ist.
Es ist uns auch klar, dass eine solche Auslegung für die Epoché bzw. die phänomenologische Reduktion *selbst* gar nicht richtig ist, denn die Epoché ist in diesem Fall lediglich durch den Unterschied der Immanenz und Transzendenz charakterisiert, durch ihren „reduzierten Bereich“. Die Phänomenalität, die Selbstgegebenheit im Sinne der Anschauung, besonders von Immanenz, von reellem Enthaltensein des Bewusstseins zu erreichen wird deshalb das Ziel für die Epoché sein — so verstanden wird die Epoché als ein Vollzug sich nach dem Ziel orientieren — dabei wird die Epoché bzw. Reduktion nie als ein voraussetzungsloser Anfang verstanden. Dieses bildet dann eine seltsame Auslegung für die Epoché, welche die wirkliche Bedeutung der Epoché mehr verdeckt als enthüllt.
Man könnte auch sagen, dass der Unterschied zwischen Immanenz und Transzendenz einen Wesensunterschied darstellt, was durch die Anschauung unmittelbar gegeben

ist. Folglich ist dieser Unterschied in der Sache selbst begründet, d.h., in der Selbstgegebenheit, die allein durch die Anschauung erreicht werden kann. Demzufolge ist die Selbstgegebenheit kein eigentliches Thema für die Epoché und man kann wirklich sagen, dass die Welt durch die Epoché zu reinen Phänomenen werden könnte. Aber diese Epoché ist schon entkräftet, überflüssig geworden, weil wirklich dahinter Laufendes eben die Wesensstruktur von Immanenz und Transzendenz ist. Deshalb ist es nicht überraschend, wenn Husserl sich unmittelbar nach der Einführung der Epoché in *Ideen I* der Wesenanalyse des Bewusstseins widmet, als ob keine Epoché dabei vollgezogen wäre (vgl. III, S. 69).

Man kann auch einen ganz anderen Weg einschlagen, um die Eigenheit der Epoché zu erkennen. D.h., die Epoché ist die transzendentale Reduktion im Sinne eines universalen Aspektwechsels. Die Epoché lässt sich durch ihren transzendentalen Charakter von der mundanen, weltlichen Wesensstruktur unterscheiden. „Die Eide, die Husserl aufgrund der transzendental-phänomenologischen Reduktion ausgeschaltet sehen will, sind insgesamt solche, die sich auf den Weltboden beziehen“, [72] und „der Ausschaltung verfallen die formale und die materialen Ontologien, d.h., die Wesen, die dem mundanen, transzendenten Sein zugeordnet sind“[73]. Hierin sieht aber Seebohm eine besondere Schwierigkeit des Verhältnisses von eidetischer und transzendentaler Reduktion trotz des Unterschieds. „Die transzendentale Phänomenologie will selbst eidetische Wissenschaft von der Sphäre der Immanenz sein. Wie kann sie das sein, wenn das Wesen eo ipso eine Transzendenz ist“[74]? Hier spielt die Immanenz als Selbstgegebenheit oder reelles Enthaltensein des Bewusstseins im Prinzip für Seebohm keine Rolle, und er gibt keine weitere Lösung dafür.

Nach anderer Meinung ist sogar die Beziehung zwischen eidetischer und transzendentaler Reduktion endgültig abgeschlossen. „Bevor wir auf diese Feststellung näher eingehen, müssen wir vorher die Fragestellung dieser Arbeit hier sogleich gegen eine Aufgabe abgrenzen, die sich mit guten Gründen nicht stellt... Wir meinen die eidetische Reduktion oder Intuition, die Wesenschau...“[75]. „Das Verfahren der Überführung des Faktisch-Wirklichen ins Reich der Möglichkeit und Allgemeinheit trägt aber keineswegs zur Herstellung der transzendentalen Reinheit der Phänomene bei... Die Letztbegründung der Philosophie ist nicht durch den Mangel an einer eidetischen Methode ausgeblieben... Sich mit rein Eidetischem befassen heißt noch lange nicht sich mit ihm transzendental befassen“[76]. Solche Argumente gründen sich auf ein bestimmtes Verständnis von Transzendentalem, das meistens von einer bestimmten philosophischen, metaphysischen Ansicht begleitet ist. Zugleich muss der methodische Aspekt der Epoché bzw. der phänomenologischen Reduktion im Gegensatz zur metaphysischen, transzendentalen Reduktion degradiert werden. So stellt Aguirre fest: „Die Phänomenologie als transzendentalphilosophische Besinnung ist keine Methode, sie ist Metaphysik“[77]. „Es gibt dann keine ‚bloß methodische’ Epoché, die vor und unabhängig von der

[72] T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie*. Bonn 1962, S. 78.
[73] ebd.
[74] T. Seebohm: ebd.
[75] A. Aguirre: a.a.O., S. IX.
[76] A. Aguirre: a.a.O., S. X.
[77] A. Aguirre: a.a.O., S. 61.

Philosophie zur Verfügung stünde“ [78] . Die Epoché oder phänomenologische Reduktion dient zur „Kritik der Welterfahrung“[79], und „diese Kritik wiederum ist nur möglich vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus aus“[80].

So stellt sich das Missverständnis der Epoché dar, es basiert auf dem Missverständnis der richtigen methodischen Bedeutung der Epoché. Einerseits wird die Epoché als die „Ausschaltung“ oder „Einklammerung“ der Transzendenz verstanden, was zum reinen Bewusstsein als phänomenologischem Residuum im Sinne der Immanenz führen muss, als einem Forschungsgebiet für die Intentionalanalyse. Wie schon gesagt, setzt die Epoché dann die Immanenz als die Selbstgegebenheit voraus, damit die Transzendenz ausgeschaltet werden kann. Dann kehrt die Immanenz im Sinne des reellen Enthaltenseins des Bewusstseins im Gegensatz zur Transzendenz wieder, was die erste, die grundlegende Bedeutung der Immanenz als Selbstgegebenheit wieder verdeckt. Anstatt die Selbstgegebenheit als Selbstgegebenheit zu erforschen, findet die Intentionalanalyse im Bereich des reinen Bewusstseins als Hauptthema der Phänomenologie statt. Demzufolge ist der Begriff von Selbstgegebenheit in der Phänomenologie unkritisiert, vorhanden geblieben. Außerdem besteht dabei die Gefahr, den subjektiven Charakter der Selbstgegebenheit so zu überinterpretieren, dass „die universale Epoché nicht deshalb auf mein strömendes Aktleben führen soll, weil ich die Welt verabschieden will als etwas von ihm zu Trennendes, sondern weil mein Aktleben die Welt und alles Sein intentional in sich beschlossen hält. Die Epoché gibt das Sein der Welt nicht preis, sondern sie behält es gerade ein“[81]. Die Welt wird nicht als Selbstgegebenes verstanden, sondern sie ist die intentionale Immanenz in meinem strömenden Aktleben — die Epoché führt dann zur Immanenz und dem Bereich der Intentionalität. Die Epoché als ein Vollzug ist dann ein gezielter Vollzug, und sie ist wiederum durch ihr Ziel charakterisiert. Schließlich basiert der Begriff „Intentionalität“ auf der Wesensstruktur der Immanenz, welcher auch unkritisiert und vorhanden geblieben ist[82].
Auf der anderen Seite ist die Epoché eine Urteilsenthaltung, die kein Urteil (Thesis) über das Sein oder Nichtsein der Welt abgibt. „Die Thesis wird ‚außer Aktion gesetzt’, eingeklammert, sie verwandelt sich in die Modifikation ‚eingeklammerte Thesis’, das Urteil schlechthin in das ‚eingeklammerte Urteil’“ (III, S. 64). Dieses ist die „noetische“ Anwendung der Epoché, im Gegensatz zur Reduktion der

[78] A. Aguirre: a.a.O., S. 60.
[79] A. Aguirre: a.a.O., S. 52.
[80] A. Aguirre: a.a.O., S. 52.
[81] E. Ströker: *Das Problem der Epoché in der Philosophie Edmund Husserls*, in *Phänomenologische Studien*. Frankfurt an Main 1987. S. 44.
[82] „Insofern die transzendentalen Vorbetrachtungen die Struktur der Subjektivität betreffen, und insofern der Titel für das Allgemeinste dieser Struktur Intentionalanalyse ist, kann gesagt werden, dass die Reduktion die Intentionalanalyse voraussetzt. Nur durch die Kenntnis der intentionalen Strukturen und der intentionalen Akte, die von hervorstehender methodischer Bedeutung für die Reduktion sind, z.B. der Akte der Reflexion, erschließt sich der Sinn der Reduktion. Auf der anderen Seite erschließt sich nur durch die Reduktion der eigentliche Sinn der Intentionalanalyse, ihr Sinn als Konstitutionsforschung“. T. Seebohm: a.a.O., S. 94. So wird die Epoché ein nachträglicher Vollzug der Kenntnis der intentionalen Strukturen, jene setzt aber diese voraus. Diese Ansicht wollen wir gerade vermeiden, weil die reine methodische Bedeutung der Epoché vermischt ist mit ihrem wirklichen Vollzug , der nichts anderes ist als ein reeller Bewusstseinsakt, welcher sich notwendig in der Intentionalstruktur des Bewusstseinsstroms befindet.

Selbstgegebenheit auf die Immanenz. Obwohl Husserl die Charaktere „Ausschaltung", „Einklammerung" oder „außer Aktion" von dem cartesianischen universalen Zweifelsversuch herausgehoben hat, scheint eine solche Darstellung über die Epoché gar nicht zu einer konkreten phänomenologischen Methode oder zu einer konkreten Operation dienen zu können. Die Modifikation durch die Einklammerung der Thesis betrifft im Prinzip alle Bewusstseinsakte unseres Bewusstseinslebens, diesbezüglich ist es aber einfach zu grob dafür, die konkrete Bewusstseinsanalyse einzuleiten. Wenn die Epoché nur als ein prinzipielles Aufzeigen gilt anstatt einer konkreten Methode, könnte es auch die mögliche Gefahr auslösen, dass man damit gar keine konkrete phänomenologische Arbeit anfangen kann. Diese Gefahr konkretisiert sich schon in *Ideen I* bei Husserl selbst. Nach der Einführung der Epoché muss Husserl entweder in das negative, weltvernichtende Argument geraten, oder er muss mit der konkreten Arbeit, d.h., mit den Wesenanalysen der Intentionalität einsetzen, aber so, als hätte es nie eine solche Epoché gegeben. Die negative Bedeutung des cartesianischen universalen Zweifelsversuchs ist dann nicht endgültig überwunden, sondern taucht dabei wieder auf[83].

Anstatt einer konkreten Methode kann man die Epoché auch als einen universalen Aspektwechsel zwischen den mundanen und transzendentalen Einstellungen ansehen. Aber eine so verstandene Epoché muss sich zuerst in eine transzendentale Reduktion verwandeln und hängt vom Verständnis des Transzendentalen ab. Dieser universale Aspektwechsel der Epoché ist wiederum mehr eine Behauptung als eine konkrete Methode. Man kann dabei sein Interesse zwischen Phänomenologie und transzendentaler Philosophie abwechseln und konzentriert sich nur auf das Transzendentale. Einerseits ist die transzendentale Reduktion als die Reduktion auf die transzendentale Subjektivität, auf die Wiedergewinnung der transzendentalen Subjektivität ausgerichtet. Aber leider wird die transzendentale Reduktion dabei wiederum nicht von ihr selbst, sondern von ihrem reduzierten Bereich begriffen. Demgemäss ist der transzendentale Idealismus das wirkliche grundlegende Erste, das Absolute. Andererseits werden die der Epoché bezüglichen Themen wie Selbstgegebenheit, Phänomenalität und unmittelbare Anschauung als weltliche, mundane verstanden, und deshalb von der Fragestellung des Transzendentalen ausgeschaltet werden.

Das Verständnis der Epoché führt dann zu zwei weiteren Konsequenzen. Die Epoché bzw. die phänomenologische Reduktion ist dann gleich der phänomenologisch-psychologischen Reduktion, die schließlich auf dem Boden des universalen Weltglaubens aufgebaut ist. Die transzendentale Reduktion ist die Radikalisierung der Epoché oder der phänomenologischen Reduktion, aber der wirkliche Übergang dorthin ist noch nicht klar. Zweitens ist die eidetische Reduktion auch auf den Weltboden bezogen. Sie ist dann weltlich, mundan, und sie wird so betrachtet, dass sie mit der Epoché im Sinne der transzendentalen Reduktion nichts zu tun hat[84].

---

[83] Aguirre sieht dann die Epoché bzw. die phänomenologische Reduktion hauptsächlich als „die Kritik der Welterfahrung" (a.a.O., S. 52), oder „die Epoché des Anfanges, die Epoché in bloß methodischer Gestalt ist eine skeptische Epoché" (a.a.O., S. XVI).

[84] Am Anfang ist die eidetische Reduktion (wenn wir das ganze Problem der Anschauung, die unvermeidlich als Wesenschau verstanden wird, als das Problem der eidetischen Reduktion sehen.) in Bezug auf den Begriff „Selbstgegebenheit" oder „Gegebenheit" mit der Epoché oder der phänomenologischen Reduktion ganz eng verbunden, zumindest ist es so in den fünf Vorlesungen „*Die*

In diesem Paragraphen haben wir das Missverständnis der Epoché und seine möglichen Konsequenzen von vielen Aspekten her beschrieben. Im Gegensatz dazu erklären wir direkt die eigentliche methodische Bedeutung der Epoché und die Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché. Die Epoché lässt das transzendentale Bewusstsein die Homogenisierung des Bewusstseins verweigern, und nicht zu dem allumfassenden Bewusstseinsstrom gehören[85]. Danach haben wir die Enthaltung der Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme und Hemmung, oder die Ausschaltung der gegensätzlichen Denkweise (später wird es zur Ausschaltung der Relativität verstanden), die ein rein mögliches Verfahren ist, als unsere konkrete phänomenologische Methode erörtert. Sie lässt sich nicht durch irgendeinen reduzierten Bereich charakterisieren, denn sie ist selbst der freie Lauf hin und durch jeden Gegensatz, durch jeden Bereich ohne Hemmung. Die Enthaltung der Seinsgeltung ist dann keinen Akt von Negation, sondern sie kommt durch den nicht-machenden, heterogenen Charakter der Epoché selbst, durch den uninteressierten Charakter des Zuschauers zustande. Die Methode der Epoché ist grundlegend für andere Reduktionen, auch für die eidetische Reduktion. Zwar sehen wir, dass Husserl früher die eidetische Reduktion als unabhängige Methode neben die Epoché gestellt hat, und meint, dass die eidetische Reduktion ohne phänomenologische Reduktion auskommen kann. Aber wir werden auch sehen, dass sich diese Ansicht verändern muss. Nach der Erörterung des Missverständnisses der Epoché werden wir im nächsten Paragraphen die Bedeutung der eidetische Reduktion weiter erforschen.

§13 Die Anschauung und die eidetische Reduktion

Die Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché haben wir bereits erklärt (§9-§11). Von der Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung und des Wesens haben wir dabei absichtlich abgesehen, weil die Epoché bzw. die phänomenologische Reduktion sich zunächst nur auf das Problem des Setzungscharakters, des Aktcharakters der Wahrnehmung oder der Anschauung konzentrieren soll. Wir haben es als ungeeignet betrachtet, dass die Epoché in Bezug auf den Aktcharakter durch den Unterschied der Immanenz und Transzendenz charakterisiert wird. Wir sagten zuvor, dass das „gewöhnliche“ Verständnis der Epoché, dass nämlich die Epoché alle Transzendenz ausschaltet und damit ins reine Bewusstseinsgebiet führt, zwar sein Recht hat, dass aber dieses gewöhnliche Verständnis eher eine Konsequenz des richtigen Verständnisses der Methode der Epoché und der eidetischen Reduktion ist.

Idee der Phänomenologie“. Vgl. Hua II, S. 39, 44 ,45 usw. Es ist merkwürdig, dass die eidetische Reduktion nicht von der phänomenologischen Reduktion abhängig ist (vgl. Hua III, S. 134) und später mit der transzendentalen Reduktion im Sinne der Radikalisierung der Epoché nichts zu tun hat. Eigentlich ist die wirkliche Operation der Radikalisierung der transzendentalen Reduktion auch nicht klar, wenn wir die konsequente methodische Idee von der Epoché selbst bis zu ihrer Radikalisierung nicht als die Enthaltung oder das „Außer-Aktion-setzen“ der Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme und Hemmung, oder die Ausschaltung der gegensätzlichen Denkweise erkannt haben. Das richtige Verständnis der Beziehung zwischen diesen Reduktionen hängt von dem richtigen Verständnis der Methode der Epoché ab.

[85] Wir müssen daran erinnern, dass das Nicht-Gehören rein möglich ist. Im Prinzip ist z.B. der uninteressierte Zuschauer das Nicht-Gegenständliche, er kann nicht erkannt werden, da alle Erkenntnis gegenständlich gerichtet ist. Vgl. T. Seebohm: a.a.O., S. 87.

Von dem richtigen Verständnis der methodischen Epoché bis zum gewöhnlichen Verständnis der Epoché fehlt uns noch ein wichtiges Element, d.h., die Verwirklichung der Selbstgegebenheit, die durch die eidetische Reduktion erst zustande kommen kann. Mit anderen Worten, zwischen der Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché und im Sinne der Immanenz (besonders im Sinne des reellen Enthaltenseins des Bewusstseins) besteht noch die Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung und des Wesens, die mehr vom Aspekt des „Inhalts", des „Materials" des Selbstgegebenen handelt. Wenn man das gewöhnliche Verständnis nicht als eine Konsequenz der Epoché, sondern als Voraussetzung für das Verständnis der Epoché ansieht, entsteht dann das „Missverständnis" der Epoché, dessen mögliche Konsequenz wir schon im §12 beschrieben haben[86].

a) Die Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung und die eidetische Reduktion

Als nächstes fragen wir, was die Selbstgegebenheit im Sinne des Wesens und der unmittelbaren Anschauung bedeutet. Die Anschauung als ein einzelner Bewusstseinsakt gehört natürlich zu dem Bewusstseinsstrom und deshalb zu dem reellen Enthaltensein des Bewusstseins. Was wir hier in Bezug auf die eidetische Reduktion behandeln, ist aber keine normale Anschauung, sondern die *Wesensanschauung*, die nicht als eine das Wesen zum Gegenstande machende Anschauung ist. Sie ist die *Wesensmöglichkeit* (vgl. III, S. 18). Um den Unterschied klar zu stellen, müssen wir zuvor die Eigenschaften der Anschauung erforschen.
Wie die Immanenz ist die andere Bedeutung der Anschauung außerhalb der sinnlichen noch wichtiger, d.h., die Anschauung ist die originär gebende Anschauung. Wir erinnern an das Prinzip aller Prinzipien von Husserl: „Am Prinzip aller Prinzipien: dass jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der ‚Intuition' originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen. Sehen wir doch ein, dass eine jede ihre Wahrheit selbst wieder nur aus den originären Gegebenheiten schöpfen könnte" (III, S. 51). Diese Anschauung ist „von prinzipiell eigener und neuer Art [...] und speziell gegenüber der Anschauung im gewöhnlichen engeren Sinne, d.i., der individuellen Anschauung" (III, S. 15). Es ist also die Wesenserschauung, eine originär gebende Anschauung, „das Wesen in seiner ‚leibhaften' Selbstheit erfassend(e)" (III, S. 15) Anschauung. Was also in der originär gebenden Anschauung gegeben ist, ist eben das Wesen in seiner leibhaften Selbstheit. „Das Wesen (Eidos) ist ein neuartiger Gegenstand. So wie das Gegebene der individuellen oder erfahrenden Anschauung ein individueller Gegenstand ist, so das Gegebene der Wesensanschauung ein *reines Wesen*"(III, S. 14, Hervorheb. v. m.).

[86] Die Sache ist komplizierter geworden, weil manchmal Husserl selbst auch ein solches Missverständnis von der Epoché vertritt, besonders in *Ideen I*. Zwar ist die richtige methodische Bedeutung der Epoché prinzipiell *in Ideen I* schon herausgearbeitet (vgl. hierzu Kapitel 1 dieser Arbeit), aber das volle Potenzial der Epoché bleibt noch lange verborgen. Es wird im Laufe der weiteren Forschung von Husserl verbessert. Wir können auch sagen, dass Husserl sich lebenslang immer darum bemüht hat, die richtige Darstellung für die Epoché bzw. Reduktion herauszufinden.

Im Gegensatz zu dem wirklichen Gegenstand in der individuellen Anschauung ist das Wesen oder Eidos rein möglich. „Gewiss liegt es in der Eigenart der Wesensanschauung, dass ein Hauptstück individueller Anschauung, nämlich ein Erscheinen, ein Sichtigsein von Individuellem ihr zugrunde liegt, obschon freilich keine Erfassung desselben und keinerlei Setzung als Wirklichkeit“ (III, S. 15). Wie gesagt, die Wesensanschauung ist aber keine das Wesen zum Gegenstande machende Anschauung, sondern die Wesensmöglichkeit, die den Bereich unserer freien Blickwendung der Phantasieanschauung bildet. Aber diese freie Blickwendung muss zuerst einen „Ausblick“ haben, d.h., sie geht von der individuellen Anschauung aus: „gewiss ist, dass infolge davon keine Wesensanschauung möglich ist ohne die freie Möglichkeit der Blickwendung auf ein ‚entsprechendes' Individuelles und der Bildung eines exemplarischen Bewusstseins — wie auch umgekehrt keine individuelle Anschauung möglich ist ohne die freie Möglichkeit des Vollzugs einer Ideation und in ihr der Blickrichtung auf die entsprechenden sich im individuell Sichtigen exemplifizierenden Wesen“(III, S. 15).

Daran sehen wir, dass das Wesen selbst in seiner leibhaften Selbstheit das Gegebene in der originär gebende Anschauung ist und als Wesensanschauung bezeichnet wird. Aber diese originär gebende Anschauung offenbart ihren Inhalt, ihr Wesen nicht unmittelbar, sondern sie braucht noch eine Methode, um sie selbst von den gewöhnlichen Anschauungen zu unterscheiden. Die Methode, die die Überführung des Faktisch-Wirklichen der individuellen Anschauung ins Reich der reinen Möglichkeit und Wesensallgemeinheit des Wesens vollzieht, ist die eidetische Reduktion, welche die individuelle Existenz ausschaltet (vgl. III, S.134). Dies ist das wichtigste Ergebnis bisher, d.h., die Selbstgegebenheit im Sinne des Wesens durch die eidetische Reduktion liegt nicht einfach vorhanden und unmittelbar vor, obwohl sie durch die Wesensanschauung, die prinzipiell ein unmittelbarer Erkenntnisakt ist, zustande gekommen ist. Das Wesen oder Eidos, welches wir anschauen können, hängt davon ab, inwiefern oder wie gründlich wir die eidetische Reduktion vollgezogen haben. Das Prinzip „je mehr Reduktion, desto mehr Gegebenheit“[87] eignet sich hier auch für die eidetische Reduktion. Aber die eidetische Reduktion kann dieses Mal nicht auskommen ohne die Epoché oder die phänomenologische Reduktion. Das wird bei der späteren Theorie der eidetischen Reduktion oder der Wesenserschauung noch deutlicher. Später werden wir die Methode von eidetischer Reduktion oder Wesenserschauung in Bezug auf die späteren Werke Husserls erklären.

Die Selbstgegebenheit des Wesens durch die eidetische Reduktion oder Wesenserschauung ist zwar nicht ein unmittelbares Selbstgegebenes, aber es gibt doch darin eine andere Selbstgegebenheit, welche unmittelbar ist, weil die Wesenserschauung doch eine Art von Anschauung ist. Es ist die Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung und sie ist darin noch verborgen. Aber bisher haben wir eine Vorbereitung für die Erklärung der Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung gemacht. Im Problem der Wesenserschauung bzw. der eidetischen Reduktion haben wir verschiedene Selbstgegebenheiten: die Selbstgegebenheit im Sinne der individuellen Anschauung, die Selbstgegebenheit im

[87] J.-L. Marion: a.a.O., S. 127.

Sinne des Wesens in der „Wesens"-anschauung und die Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung oder Erfahrbarkeit in der Wesens-„anschauung". Die individuelle Anschauung ist notwendig für die Wesenserschauung, weil sie das exemplarische Bewusstsein bilden und ihm ein exemplifizierendes Wesen geben kann. Weiter muss das in individueller Anschauung exemplifizierende Wesen durch die Methode der eidetischen Reduktion (Wesenserschauung) zu der Wesensallgemeinheit des Wesens, der Selbstgegebenheit im Sinne des Wesens erreicht werden. Die Selbstgegebenheit im Sinne des Wesens ist dann mittelbar gegeben — sie hängt noch von dem Vollzug der eidetischen Reduktion ab, und ihre reine Möglichkeit ist noch im Sinne der Phantasie, d.h., ihre Möglichkeit ist noch gegenüber dem Begriff von Wirklichkeit verstanden.

Aber es gibt noch die Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung oder Erfahrbarkeit, die durch die eidetische Reduktion zustande gekommen ist. Gegen die Selbstgegebenheit im Sinne des Wesens ist sie unmittelbar gegeben und rein möglich im Sinne der Epoché. Die Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung hat dann innere Beziehung mit der Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché (Sich-von-sich-selbst-her-zeigen). Dabei bemerken wir den Vermittelungscharakter der eidetischen Reduktion. Einerseits liegt der Vollzug der eidetischen Reduktion in der phänomenologischen Einstellung und die eidetische Reduktion ist in diesem Sinne nichts anders als die phänomenologische Reduktion. Andererseits liegt die eidetische Reduktion doch in der natürlichen Einstellung, und ihr Vollzug führt zu der Entdeckung der Wesensstruktur des Bewusstseins, der Natur, und liegt den Wissenschaften zugrunde. Zwischen der natürlichen und phänomenologischen Einstellung besteht aber eine tiefe Kluft, die durch den Vollzug der Epoché, der phänomenologischen Reduktion und schließlich durch die Radikalisierung der transzendentalen Reduktion gemacht hat. Es führt auch zu den Probleme wie Ichspaltung, Paradox in der Phänomenologie, die nicht allein von der eidetischen Reduktion aufgelöst werden könnten. Später im vierten Kapitel, besonders im §22 und 23 werden wir sehen, dass die Aufgabe der eidetischen Reduktion (die Enthüllung der Wesensstruktur des Bewusstseins und Natur) zu der Aufgabe der apriorischen Psychologie (der reinen Psychologie) und der Ontologie der Lebenswelt wird. Die Wesensstruktur, das Apriori oder Ontologie befinden sich nicht mehr in dem reinen Bewusstsein oder der Weltapperzeption der Seele als Immanenz, sondern sie begründen sich jetzt auf die volle Konkretion der transzendentalen Subjektivität, die nur durch den Vollzug der transzendentalen Reduktion wiedergefunden werden kann. Zuvor wissen wir, dass die eidetische Reduktion den Vermittelungscharakter hat, aber ihre wirkliche Operation uns noch nicht klar ist. Später werden wir sehen, dass der Vermittelungscharakter sich auf die *transzendentale Relativität* begründen muss, sonst die reine Psychologie und die Ontologie der Lebenswelt nur der *transzendentale Schein* sind und sie nie zur transzendentalen Phänomenologie geführt werden. Die transzendental Relativität kann nur durch die transzendentale Reduktion gegeben werden, deshalb wird die eidetische Reduktion notwendig zu der transzendentalen Reduktion selbst erweitert werden.

Jetzt können wir weiter die Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung oder Erfahrbarkeit suchen.
Wir haben die Selbstgegebenheit im Sinne der reinen methodischen Epoché erklärt, d.h., das „Sich-von-sich-selbst-her-zeigen", was auch die eigentliche Definition der Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung ist. Die Epoché selbst kann natürlich kein Selbstgegebenes sein, aber die unmittelbare Anschauung ist möglich. Die Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché ist nicht die „wirkliche" Selbstgegebenheit, sondern sie ist dies nur im Bezug auf die Epoché, die das „Sich-von-sich-selbst-her-zeigen" durch ihren nicht-machenden Charakter zulässt. Das „wirkliche" Selbstgegebene ist die unmittelbare Anschauung. Sie kann auch als das originär gebende „Sehen" (III, S.314), die Erfahrbarkeit, das sehende Bewusstsein kenngezeichnet werden. Ihre Selbstgegebenheit macht dann den prägnanten Begriff von Evidenz aus (II, S. 35). Daher ist die Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché und von unmittelbarer Anschauung wie zwei Seiten von der gleichen Sache; nur ist die Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché nicht wirklich motiviert und sie verbleibt immer rein möglich. Dagegen ist die Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung als wirklich motiviert, und zwar als vernünftig motiviert anzusehen. Die wirklich und vernünftig motivierte Selbstgegebenheit ist dann die Phänomenalität, die erst durch die phänomenologische Reduktion zustande kommen soll. Wie gesagt, die unmittelbare Erfahrbarkeit oder prinzipielle Anschaubarkeit der Selbstgegebenheit ist die Phänomenalität, die durch das originäre Sehen, die unmittelbare Anschauung vom uninteressierten Zuschauer erreicht und wirklich motiviert wird. Daraus entsteht die wichtige Unterscheidung zwischen der Epoché und der phänomenologischen Reduktion. Die wirkliche vollgezogene phänomenologische Reduktion ist zwar nichts anderes als die Epoché als eine Methode wie im §9 und §10 beschrieben, aber die phänomenologische Reduktion hat doch einen anderen Bestandteil, wodurch sich die phänomenologische Reduktion von der methodischen Epoché unterscheiden lässt. Der andere Bestandteil der phänomenologischen Reduktion ist ihre Verbindung mit der eidetischen Reduktion durch die Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung, des originär gebenden Sehens, welche die Gemeinsamkeit zwischen der phänomenologischen Reduktion und der eidetischen Reduktion bildet und beide Reduktionen zugleich vermittelt. Obwohl dies etwas kompliziert ist, wird uns jetzt aber klar, dass zwischen der Epoché, der phänomenologischen Reduktion und der eidetischen Reduktion doch eine innere Beziehung besteht — darin spielen die Begriffe von „Nicht-machend" und „Zuschauen" in dem uninteressierten Zuschauer eine wichtige Rolle und erteilen den jeweiligen Reduktion (Epoché) unterschiedliches Gewicht. Parallel dazu enthält die eidetische Reduktion auch zwei unterschiedliche Faktoren: die Selbstgegebenheit im Sinne des Wesens und die Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung. Diese beiden Faktoren finden sich unter den Begriff von Wesensschau, Wesensanschauung oder Wesenserschauung zusammen. Deshalb können wir schließlich sagen, dass die wirkliche vollgezogene phänomenologische Reduktion nichts anderes als die methodische Epoché und die eidetische Reduktion im Sinne der unmittelbaren Anschauung ist[88].

[88] Vgl. hierzu §11 dieser Arbeit.

Aber wir müssen uns trotz der Gemeinsamkeit auch den Unterschied zwischen der phänomenologischen Reduktion und der eidetischen Reduktion ständig vor Augen halten, weil dies für das richtige Verständnis der Epoché bzw. Reduktion noch wesentlich ist.

Zuerst unterscheiden wir die Phänomenalität der phänomenologischen Reduktion von der Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung der eidetischen Reduktion. Die Gemeinsamkeit ist der Sehens-, Zuschau- Charakter, d.h., die unmittelbare Erfahrbarkeit oder die prinzipielle Anschaubarkeit, die aber in zwei Reduktionen unterschiedliche Quellen hat. Die Phänomenalität ist die unmittelbare Erfahrbarkeit der Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché (Sich-von-sich-selbst-her-zeigen), die noch rein möglich ist. Der reine mögliche Charakter der Phänomenalität kommt unmittelbar von dem nicht-machenden, uninteressierten oder unbeteiligten Charakter der Epoché auf. Mit anderen Worten, in der durch die phänomenologische Reduktion reduzierte Phänomenalität der Phänomene liegt noch keine Hemmung und gegensätzliche Denkweise vor. Das heißt auch, dass die reine Möglichkeit der Phänomenalität heterogen zu dem Begriffspaar „Möglichkeit und Wirklichkeit“ ist (vgl. hierzu §8, *d*). Im Gegensatz dazu steht das reine Wesen als reine Möglichkeit noch im Sinne der eidetischen Reduktion. Dort wird die reine Möglichkeit des reinen Wesens im Gegensatz zur Wirklichkeit behandelt, deswegen gibt es dem reinen Wesen notwendigerweise das exemplifizierte Wesen. Dementsprechend ist die individuelle Anschauung für die unmittelbare Anschauung im Sinne der Wesensanschauung auch notwendig.

Zweitens zielt der Vollzug der Epoché nicht auf die Selbstgegebenheit. Die Motivation der Epoché entsteht rein aus ihrer Freiheit. Die phänomenologische Reduktion hat aber die Motivation von Sehen, von Erfahrbarkeit oder von Anschaubarkeit, d.h., die Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché ist zur Phänomenalität durch phänomenologische Reduktion „vernünftig“ motiviert — die erste Grundform des Vernunftbewusstseins ist das originär gebende „Sehen“ (III, S. 314). „Ein spezifischer Vernunftcharakter ist aber dem Setzungscharakter zu eigen als eine Auszeichnung, die ihm wesensmäßig dann und nur dann zukommt, wenn er Setzung auf Grund eines erfüllten, originär gebenden Sinnes und nicht nur überhaupt eines Sinnes ist“ (III, S. 315-316). Aber wir müssen darauf achten, dass die phänomenologische Reduktion zwar durch das originär gebende Sehen motiviert ist, dass aber das Sehen dasjenige von dem uninteressierten Zuschauer, ein schon reduziertes Sehen ist (Der Vollzug der phänomenologischen Reduktion ist dann nichts anderes als die Methode der Epoché). Dadurch lässt sich die Phänomenalität von der Wesenserschauung unterscheiden — im Gegensatz dazu besitzt die Phänomenalität keinen Setzungscharakter, obwohl die phänomenologische Reduktion durch ihren eigenen Sehenscharakter vernünftig motiviert ist. Die phänomenologische Reduktion ist nicht nur nicht-setzend wie bei der Phantasie, der Neutralitätsmodifikation, die in der eidetischen Reduktion eine wichtige Rolle gespielt hat, sondern sie ist wie die Epoché eben „gegen-setzend“. Die phänomenologische Reduktion ist durch das Sehen motiviert, und das Sehen ist der Vernunftcharakter der phänomenologischen Reduktion. Aber das Sehen der phänomenologischen Reduktion braucht nicht unbedingt ein wirkliches Sehen zu sein, d.h., das Sehen als der Vernunftcharakter ist kein wirklicher Akt des Sehens, sondern

die unmittelbare Erfahrbarkeit und Anschaubarkeit der Phänomene, die Phänomenalität. Die wirkliche Durchführung des Sehens als Akt setzt die Anschaubarkeit der Phänomene schon voraus, und das Sehen als Akt muss vom Seinsglauben begleitet werden, d.h., das wirkliche Sehen ist zugleich auch eine Setzung. Es macht den Unterschied zwischen phänomenologischer Reduktion und eidetischer Reduktion aus. Die phänomenologische Reduktion hat keinen Setzungscharakter, dagegen besitzt die eidetische Reduktion Setzungscharakter.

Aber der Setzungscharakter der eidetischen Reduktion ist eigenartig. Er ist durch die unmittelbare Anschauung, die Wesenserschauung motiviert, und nicht nur als ein doxischer Bewusstseinsakt der Intentionalität. Die Setzung im Sinne der unmittelbaren Erfahrbarkeit ist eben die Evidenz, die „erste" Wirklichkeit. Dadurch kommt der Unterschied der Immanenz und Transzendenz zustande. Dies ist das Thema des nächsten Abschnitts.

b) Der Setzungscharakter der unmittelbaren Anschauung und der dadurch begründete Unterschied der Immanenz und Transzendenz

Über die Eigenheit der vernünftigen motivierten Setzung sagt Husserl: „Hier und in jeder Art von Vernunftbewusstsein nimmt die Rede vom Zugehören eine eigene Bedeutung an. Zum Beispiel: zu jedem Leibhaft-Erscheinen eines Dinges gehört die Setzung, sie ist nicht nur überhaupt mit diesem Erscheinen eins..., sie ist mit ihm eigenartig eins, sie ist durch es ‚motiviert', und doch wieder nicht bloß überhaupt, sondern ‚vernünftig motiviert'. Das selbe besagt: Die Setzung hat in der originären Gegebenheit ihren ursprünglichen Rechtsgrund" (III, S. 316). Die Setzung als Setzung selbst wird nicht durch ihren transzendenten Charakter, durch ihre Positionalität oder einfach als ein doxischer Bewusstseinsakt bestimmt, sondern die Setzung wird durch den einsehenden Charakter zu der Setzungs"materie" jeweiliger Setzung selbst. „Ebenso ‚gehört' die Setzung des in der Wesenserschauung ‚originär' gegebenen Wesens oder Wesensverhaltes eben zu seiner Setzungs'materie', dem ‚Sinn' in seiner Gegebenheitsweise. Sie ist vernünftige und als Glaubensgewissheit ursprünglich motivierte Setzung; sie hat den spezifischen Charakter der ‚einsehenden'"(III, S. 316). Diese „Einsicht, überhaupt Evidenz ist also ein ganz ausgezeichnetes Vorkommnis; dem ‚Kerne' nach ist es die Einheit einer Vernunftsetzung mit dem sie wesensmäßig Motivierenden, wobei diese ganze Sachlage noetisch, aber auch noematisch verstanden werden kann"(III, S. 316).
Hieraus erkennen wir, dass die von ihrem vernünftigen, einsehenden und anschauenden Charakter motivierten Setzungen anders sind als die von dem nicht selbst anschauenden (vgl. II, S. 35), intentionalen oder transzendenten Charakter definierten Setzungen. Die Setzung von Selbstgegebenheit der unmittelbaren Anschauung ist deshalb die noch nicht von seiner Setzungsmaterie differenzierte Setzung. Sie ist zugleich mit ihrer Setzungsmaterie eins, weil die Evidenz, die Selbstgegebenheit der Anschauung, welche die Setzung vernünftig motiviert, das „Zwischen" ist. „Sie sind das Zwischen, das ursprünglich die Dimension des intentionalen Erscheinens eröffnet, wohin sich Bewusstsein und Welt schon vor aller

Subjekt-Objekt-Spaltung getroffen haben“[89]. Daher ist in der von unmittelbarer Anschauung motivierten Setzung das Korrelat der Glaubensgewissheit und des Seins noch nicht im Sinne des reellen Enthaltenseins oder des nicht reellen Enthaltenseins von einander getrennt. Obwohl die unmittelbare Anschauung, die Wahrnehmung, eigentlich setzender Bewusstseinsakt ist, ist diese Setzung aber kein setzender Akt, der nachträglich an dem gesetzten Gegenstand vollgezogen wird. Diese Setzung ist das Vernunftbewusstsein selbst, die Evidenz, die Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung. Dann sagt Husserl, dass:

> „Vernunftbewusstsein überhaupt eine oberste Gattung von thetischen Modalitäten bezeichnet, in der eben das auf originäre Gegebenheit bezogene ‚Sehen’ (im extrem erweiterten Sinne) eine festbegrenzte Artung ausmacht. Man hat nun, die oberste Gattung zu benennen, die Wahl, entweder (wie soeben, aber noch viel weitergehend) die Bedeutung des Wortes Sehen, oder die der Worte ‚Einsehen’, ’Evidenz’ auszudehnen. Da dürfte es am passendsten sein, für den allgemeinsten Begriff das Wort Evidenz zu wählen; für jede durch eine Motivationsbeziehung auf Originarität der Gegebenheit charakterisierte Vernunftthesis böte sich dann der Ausdruck originäre Evidenz dar“ (III, S. 318)[90].

Demzufolge hat der Unterschied zwischen Immanenz und Transzendenz seinen noch tieferen Ursprung im Vernunftbewusstsein, dem einsehenden Bewusstsein oder der unmittelbaren Anschauung. Das heißt, dass die eigentliche Definition der Immanenz als der Selbstgegebenheit im absoluten Sinn (II, S. 35) selbst auch eine Setzung ist, aber eine von Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung motivierte Setzung. Diese Setzung beibehaltet zugleich ihre Glaubensgewissheit (der noetischen Seite) und ihr Sein (der noematischen Seite), und sie wird nicht allein von dem setzenden Bewusstseinsakt, der noetischen Seite verstanden. Die korrelativ verstandene Setzung (dabei ist die Setzung vom Setzungsmaterial getrennt, und der Unterschied zwischen Immanenz und Transzendenz gehört auch dazu) ist dann die sekundäre Setzung, die schon qualitativ veränderte Setzung von der vernünftig motivierten Setzung. Daraus entsteht dann der Unterschied zwischen Immanenz und Transzendenz. Die Immanenz und Transzendenz (beide im sekundären Sinn) sind die Setzung, aber nicht durch die Selbstgegebenheit der unmittelbaren Anschauung (die Immanenz im ursprünglichen Sinn) motivierte Setzung, sondern durch die Intentionalität oder die Gegebenheitsweise für das Bewusstsein bzw. das Problem „wie“ motivierte Setzung:

> „Unter immanent gerichteten Akten, allgemeiner gefasst, unter immanent bezogenen intentionalen Erlebnissen verstehen wir solche, zu deren Wesen es gehört, dass ihre intentionalen Gegenstände, wenn sie überhaupt existieren, zu demselben Erlebnisstrom gehören wie sie selbst. Das trifft also z.B. überall zu, wo ein Akt

[89] K. Held: Einleitung, in *Phänomenologische Methode*. *Ausgewählte Texte Husserls I*. Stuttgart 1985. S. 46-47.

[90] Wenn Husserl sagt: „Wie jede Identifizierung ist sie (Evidenz) ein objektivierender Akt, ihr objektives Korrelat heißt Sein in Sinne der Wahrheit oder auch Wahrheit“, meint er, dass die Evidenz hier als die oberste Gattung verstanden wird.

auf einen Akt (eine cogitatio auf eine cogitatio) desselben Ich bezogen ist, oder ebenso ein Akt auf ein sinnliches Gefühlsdatum desselben Ich usw. Das Bewusstsein und sein Objekt bilden eine individuelle rein durch Erlebnisse hergestellte Einheit.

Transzendent gerichtet sind intentionale Erlebnisse, für die das nicht statthat; wie z.B. alle auf Wesen gerichteten Akte, oder auf intentionale Erlebnisse anderer Ich mit anderen Erlebnisströmen; ebenso alle auf Dinge gerichteten Akte, auf Realitäten überhaupt, wie sich noch zeigen wird“ (III, S. 78).

Dieses Verständnis führt zu der Schlussfolgerung, dass die Immanenz durch das reelle Enthaltensein, und die Transzendenz durch das nicht reelle Enthaltensein des Bewusstseinsstroms bezeichnet ist. Das reelle Bewusstseinsgebiet ist dann das Gebiet für die Intentionalanalyse, dadurch die immanente Welt und die transzendente Welt sich differenzieren lassen, was die eigentliche Leistung oder das „Produkt“ der Intentionalität ist. Es ist die Wesensstruktur der Intentionalität, oder die Wesensfunktion des Bewusstseins selbst — die Gegebenheitsweise. Das Wie setzt schon den reellen Vorgang des Bewusstseins voraus.

Aber wenn man die richtige phänomenologische Reduktion durchgeführt hat, sieht man auch ein, dass die *transzendentale Funktion der Intentionalität* selbst in der Phänomenologie auch zur unmittelbaren Erfahrung werden muss. Deshalb muss die Immanenz und die Transzendenz im Sinne der Intentionalität zur Immanenz im Sinne der unmittelbaren Erfahrbarkeit, Selbstgegebenheit werden, deren Radikalisierung schließlich zu dem ganzen konkreten Erfahrungsfeld der „transzendentalen Subjektivität“ führen soll[91]. „Transzendentale Subjektivität bedeutet hier also nicht ein Produkt spekulativer Konstruktionen, sie ist mit ihren transzendentalen Erlebnissen, Vermögen, Leistungen ein absolut eigenständiges Reich direkter Erfahrung, wenn auch einer bisher aus wesentlichen Gründen unzugänglich gebliebenen“ (V, S. 141).

Wir erinnern an das Denkexperiment im Fall der absoluten Gewissheit, das im §9 erzählt ist. In dem Zimmer gibt es nur eine Kugel, und ihr Nichtsein ist unmöglich, weil es dabei keine offene Gegenmöglichkeit geben könnte. Die Gewissheit der Kugel ist absolut, und diese Gegebenheitsweise nennt Husserl die von der Immanenz. Aber zugleich bemerken wir, dass so definierte Immanenz, das reelle Enthaltensein des Bewusstseinsstroms, die reine Einheit des Bewusstseins und seines Objekts in den reinen Erlebnissen eigentlich mit dem Problem der Selbstgegebenheit nichts zu tun hat — Welche Kugel ist es? Kupfer- oder Eisenkugel? Wir haben z.B. eine äußere Wahrnehmung von einem Baum, und sie wird durch unsere Reflexion zu unserer inneren Wahrnehmung werden. Wir haben dann eine innere Wahrnehmung vom Baum, und sie erscheint uns auch wirklich so, ob es in Wirklichkeit eine Halluzination ist oder nicht. Die innere Wahrnehmung vom Baum als Immanenz ist uns absolut gewiss und lässt keine offene Gegenmöglichkeit zu. Aber wir können trotzdem weiter fragen, ob es sich in Wirklichkeit um einen Baum behandelt? Die äußere Wahrnehmung des Baums ist uns jetzt transzendent, liegt in dem Horizont der offenen Möglichkeit und ihr Nichtsein ist dabei nie ausgeschaltet. Hier sehen wir ein,

[91] Hier gehört es auch zu dem Thema „Lebenswelt“.

dass die Immanenz im Sinne des reellen Enthaltenseins des Bewusstseinsstroms selbst keine Motivation zu dem Problem der Selbstgegebenheit hat. Umgekehrt, der Unterschied zwischen der Immanenz und Transzendenz ist erst durch die Herausforderung der Selbstgegebenheit, der Evidenz vernünftig motiviert. Außerdem soll die Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung oder Erfahrbarkeit auch nicht von der unmittelbaren Anschauung selbst, die noch im Gegensatz zum Setzungscharakter des Glaubens stellt, verstanden werden, sondern sie ist das „Zwischen", das sich auf die Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché (Sich-von-sich-selbst-her-zeigen), dann auf die Konkretion der transzendentalen Subjektivität und schließlich auf die transzendentale Subjekt-Objekt-Korrelation der Lebenswelt begründet.

Wir können es auch auf andere Weise erklären. Erinnern wir uns an das Prinzip aller Prinzipien, d.h., jede originär gebende Anschauung sei eine Rechtsquelle der Erkenntnis. Aber dies heißt nicht, dass es eine andere Rechtsquelle der Erkenntnis gäbe, die von der Anschauung ganz unabhängig wäre. Wir behaupten im Gegenteil, dass es eigentlich keine Transzendenz gibt, die nicht von der unmittelbaren Anschauung motiviert ist, weil dies nach Husserl einfach unmöglich ist. „Ein Taubgeborener weiß, dass es Töne gibt, dass Töne Harmonien begründen...; aber verstehen, wie Töne das anstellen, wie Tonkunstwerke möglich sind, kann er nicht. Dergleichen kann er sich eben nicht vorstellen, d.h. er kann es nicht schauen und im Schauen das Wie fassen. Sein Wissen um die Existenz hilft ihm nichts" (II, S. 38). In diesem Fall ist die Erfüllung der Töne für die Intention unmöglich, weil die Intentionalität entweder durch individuelle Anschauung oder Wesenserschauung erst ihren Sinn bekommen kann; danach kann diese Intentionalität leer oder erfüllt sein. Das intentionale Erlebnis setzt dann die unmittelbare Erfahrung voraus. Auf Grund der Selbstgegebenheit der unmittelbaren Anschauung als der Rechtquelle der Erkenntnis muss die Abgrenzung zwischen Immanenz und Transzendenz freigegeben werden. Mit anderen Worten, das intentionale Erlebnis setzt schon die unmittelbare Erfahrung voraus[92], aber diese wird nicht unbedingt eine wirkliche Erfüllung der Intention sein, sondern sie kann nur als die mögliche Erfahrbarkeit gelten. Die Transzendenz ist dann vielleicht die nicht wirklich erfüllte Intention aber im Prinzip erfüllbar und erfahrbar. Zum Beispiel ist uns das räumliche Ding durch äußere Wahrnehmung auf Abschattungsweise gegeben, so ist es uns transzendent gegeben. Aber wissen wir auch, dass alle unterschiedlichen Aspekte des Dinges trotz der ihm zugehörigen, unendlich möglichen inneren und äußeren Horizonte prinzipiell erfahrbar ist. Es ist die Vermöglichung unserer freien Akte, die sich schließlich durch den horizontalen Charakter der Intentionalität auf die prinzipiell anschaubare Lebenswelt gründet. In diesem Bereich der transzendentalen Subjektivität hat dann der Unterschied oder der Gegensatz zwischen Immanenz und Transzendenz keinen

[92] „So umspannt die Phänomenologie wirklich die ganze natürliche Welt und alle die idealen Welten, die sie ausschaltet: sie umspannt sie als ‚Weltsinn' durch die Wesensgesetzlichkeiten, welche Gegenstandssinn und Noema überhaupt mit dem geschlossenen System der Noesen verknüpfen, und speziell durch die vernunftgesetzlichen Wesenszusammenhänge, deren Korrelat ‚wirklicher Gegenstand' ist, welcher also seinerseits jeweils einen Index für ganz bestimmte Systeme telelogisch einheitlicher Bewusstseinsgestaltungen dargestellt" (Hua III, S. 337). Hier ist mit dem wirklichen Gegenstand die Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung gemeint.

Sinn mehr[93]. Der Abbau des Gegensatzes von Immanenz und Transzendenz (im Sinne des reellen Enthaltenseins oder des nicht reellen Enthaltenseins des Bewusstseins) zu der Immanenz (im Sinne der unmittelbaren Anschauung, Evidenz) entspricht dann dem Thema vom Abbau der Apperzeption oder von der Reinigung des Bewusstseins[94], das wir später noch behandeln wollen.

In diesem Paragraphen haben wir durch die Selbstgegebenheit die zwei Faktoren der eidetischen Reduktion erklärt, d.h. die Selbstgegebenheit im Sinne des Wesens, Eidos, und die Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung. Beide finden sich unter dem Begriff der Wesenschau, Wesensanschauung oder Wesenserschauung zusammen, die eine originär gebende Anschauung oder eine das Wesen in seiner „leibhaften" Selbstheit erfassende Anschauung bezeichnet. Die Wesenserschauung kommt aber nicht ohne die individuelle Anschauung aus, zugleich braucht sie noch eine Methode, d.i. die eidetische Reduktion, um sich von der individuellen Anschauung unterscheiden zu können. Daher ist das Wesen in seiner leibhaften Selbstheit, aber nicht unmittelbar, gegeben. Was unmittelbar dabei gegeben ist, ist die Wesensmöglichkeit des Wesens. Diese ist die prinzipiell unmittelbare Erfahrbarkeit in allen Wesensvariationen (der horizontale Charakter des Wesens), die sich auf die Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung, auf den anderen Faktor der eidetischen Reduktion begründet. Die eidetische Reduktion ist eben die Methode, die Operation, wodurch die Wesensanschauung sicherlich erreicht wird. So sehen wir eine seltsame Verknüpfung in der Wesensanschauung: Die Anschauung gehört zum Bereich der Immanenz, aber das Wesen zu dem der Transzendenz (vgl. III, S. 78). Dies wird jedoch einsichtig, wenn wir verstehen, dass der Unterschied der Immanenz und Transzendenz sich auf die Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung, auf den einsehenden Charakter des Vernunftbewusstseins, oder auf die Evidenz begründet ist. Die Evidenz wird auch als eine Setzung, aber im Sinne der obersten Gattung von thetischen Modalitäten und Sehen bezeichnet. Die Abgrenzung der Immanenz und Transzendenz muss also dadurch zerbrochen werden: „Zum Wesen eines solchen Dingnoema gehören, und absolut einsichtig, ideale Möglichkeiten der ‚Grenzenlosigkeit im Fortgange' einstimmiger Anschauungen, und zwar nach typisch bestimmt vorgezeichneten Richtungen" (III, S. 346), und „seine

[93] Hier beantworten wir die Frage von Seebohm: „Die transzendentale Phänomenologie will selbst eidetische Wissenschaft von der Sphäre der Immanenz sein. Wie kann sie das sein, wenn das Wesen eo ipso eine Transzendenz ist" (vgl. T. Seebohm: a.a.O., S. 78)? Hierzu hat eine solche Frage einfach keinen Sinn mehr. Der transzendente Charakter des intentionalen Gegenstands, des Noemas, ist ursprünglich gegen die Intentionstheorie von Brentano, damit die Intentionalität nicht als psychologisches Phänomenen verstanden wird. Aber nach der transzendentalen Reduktion gibt es keinen Grund, den Unterschied zwischen Immanenz und Transzendenz im Sinne des reellen Enthaltenseins oder nicht reellen Enthaltenseins zu sehen.

[94] Der Abbau von Apperzeption usw. bedeutet nicht, dass der Verstand vernichtet wird, sondern dass der Verstand, das synthetische Vermögen, die Funktionen unseres Bewusstseins selbst zu unmittelbaren Erfahrungen werden. Parallel dazu ist die korrelative Beziehung zwischen Noesis und Noema weder aufgehoben noch danach zu einem homogenen Phänomen geworden, sondern ihre wirkliche Beziehung wird durch die vernunftgesetzlichen Wesenszusammenhänge zu unmittelbaren Erfahrungen. Die Intentionalität ist dann durch die Vernunft (aber nicht eine menschliche Vernunft) motiviert. Beide Seiten der Intentionalität (noetisch oder noematisch) werden durch den ständigen Vollzug der Epoché (Reduktion) in beiden Seiten (Reinigung des Bewusstseins und Sich-von-sich-selbst-her-zeigen der Selbstgegebenheit) zur vollen Konkretion entfaltet.

Transzendenz drückt sich in jenen Grenzenlosigkeiten im Fortgang der Anschauungen von ihm aus. Immer wieder sind die Anschauungen in Anschauungskontinuen überzuführen und die vorgegebenen Kontinuen zu erweitern“ (III, S. 347)[95]. Später werden wir sehen, dass die Grenzenlosigkeit der Wesensmöglichkeit durch die reine Möglichkeit im Sinne der Epoché noch erweitert wird.

Auf der anderen Seite wird die mögliche Anschaubarkeit in jedem Fortgange einstimmiger Anschauungen auf die höchste, vernünftige Wirklichkeit erzielt. Die Selbstgegebenheit der Anschauung ist der „wirkliche Gegenstand“, „welcher also seinerseits jeweils einen Index für ganz bestimmte Systeme teleologisch einheitlicher Bewusstseinsgestaltungen dargestellt“ (III, S. 337), und er präsentiert, „wie es absolut notwendiges Korrelat eines strukturell erforschten und wesensmäßig beschriebenen noetisch-noematischen Zusammenhanges ist“ (III, S. 351-352)[96]. Später wird der ständige Fortgang einstimmiger Anschauung in den *Cartesianische*n *Meditationen* als die ständige evidente Bewährung[97], und die Wirklichkeit als Korrelat der evidenten Bewährung bezeichnet. Dementsprechend wird die Intentionalität zu Horizontintentionalität werden. Dabei ist die Evidenz „als Ziel einer strebenden und *verwirklichenden* Intention für jedes irgend schon Vermeinte und zu Vermeinende, und somit einen wesensmäßigen Grundzug des intentionalen Lebens überhaupt“ anzusehen(I, S. 93. Hervorheb. v.m.). Es begründet sich wiederum auf Vernunft, und „Vernunft verweist auf Möglichkeiten der Bewährung, und diese letztlich auf das Evident-machen und Evidenz-haben“ (I, S. 92). „Vernunft ist kein zufälligfaktisches Vermögen [...] vielmehr für eine universale wesensmäßige Strukturform der transzendentalen Subjektivität überhaupt“ (I, S. 92). Daraus sehen wir auch, dass die Wesensstruktur in transzendentaler Subjektivität gar keine Transzendenz im Sinne des nicht reellen Enthaltenseins darstellt und deshalb als Noemas bezeichnet werden kann. Später werden wir zeigen, dass die Radikalisierung der Epoché den uninteressierten Zuschauer zu der transzendentalen Subjektivität führt, und die transzendentale Subjektivität ist dann zugleich reinst möglich und konkretest in sich selbst. Die Erforschung der Wesensstruktur der transzendentalen Subjektivität ist dann das Problem der Konstitution. Wenn das der Konstitution entsprechende Problem der Wahrheit und der Wirklichkeit über die synthetische Leistung der Intentionalität ist, müssen wir sagen, dass die Konstitution ursprünglich im Sinne der Vermöglichung die Verwirklichung der „reduzierten“ Phänomene (die rein möglich sind und noch keine Hemmungen verursachen) zu sehen ist, was erstens nur durch den ständigen Vollzug der reinen Methode der Epoché, die die reine Möglichkeit der Selbstgegebenheit im strengen Sinne der Epoché geschaffen hat, und zweitens durch den ständigen Vollzug der phänomenologischen Reduktion, die die Selbstgegebenheit zur Phänomenalität vernünftig motiviert, ihren Sinn hat. Schließlich kann die Selbstgegebenheit der Anschauung im Sinne der eidetischen Reduktion zum „wirklichen“ Prozess der ersten Verwirklichung für das Wesen werden, das als die reine Möglichkeit im Sinne der Wesensmöglichkeit definiert ist. Im Gegensatz zu

[95] Daran sehen wir, dass die Transzendenz eigentlich eine positive Bedeutung für die Immanenz hat. Die Ausschaltung aller Transzendenz durch die Epoché ist ein zu grober Ausdruck für die Epoché.
[96] Erinnern wir auch an den Titel des vierten Abschnitt der *Ideen I*, „Vernunft und Wirklichkeit“.
[97] Vgl. hierzu der Titel des §26 der dritten Meditation.

reiner Möglichkeit von Epoché und phänomenologischen Reduktion bedeutet die eidetische Reduktion den Prozess der Verwirklichung in Form von reinem Wesen. Im nächsten Paragraphen werden wir weiter die methodische eidetische Reduktion erklären.

§14 Die Methode der Wesenserschauung bzw. der eidetischen Reduktion

Die Wesenserschauung hat offensichtlich zwei unterschiedliche Selbstgegebenheiten, die Selbstgegebenheit des Wesens und die der Erschauung; diese spricht von Akt und jene von Inhalt. Die Wesenserschauung ist dann eine originär gebende Anschauung, eine das Wesen in seiner leibhaften Selbstheit erfassende Anschauung. Wir müssen diese beiden Faktoren der Wesenserschauung bzw. der eidetischen Reduktion unterscheiden, weil die Anschauung prinzipiell unmittelbar, immanent gegeben ist, das Wesen aber durch die Methode mittelbar, transzendent gegeben ist. Die beiden Faktoren vereinen sich unter dem Begriff Wesenserschauung durch ihre besondere Deutungsveränderung, d.h., in der Wesenserschauung wird das Wesen nicht als ein faktisches Wesen, wie bei anderen Wesenswissenschaften, sondern als die Wesensmöglichkeit verstanden. Und die Anschauung ist auch keine faktische, individuelle Anschauung, wie bei der sinnlichen Anschauung, sondern ist die erdenkliche Erfahrbarkeit oder Anschaubarkeit in allen Wesensvariationen, der einsehende Charakter des Vernunftbewusstseins oder die Evidenz[98]. Dies ist wichtig für das richtige Verständnis der methodischen Bedeutung der eidetischen Reduktion, weil ihr Vollzug immer in diesem Raum bleibt.

Die Methode der Wesenserschauung bzw. der eidetischen Reduktion schließt drei Hauptschritte nach *Erfahrung und Urteil* ein:

1. Freie Variation als Grundlage der Wesenserschauung:
Die freie Variation fängt mit einem empirischen Faktum an. „Wir lassen uns von Faktum als Vorbild für seine Umgestaltung in reiner Phantasie leiten. Es sollen dabei immer neue ähnliche Bilder als Nachbilder, als Phantasiebilder gewonnen werden, die sämtlich konkrete Ähnlichkeiten des Urbildes sind. Wir erzeugen so frei willkürlich Variation, deren jede ebenso wie der ganze Prozess der Variation selbst im subjektiven Erlebnismodus des ‚beliebig' auftritt" (EU, S. 411). Bei solchen freien Variationen eines Urbildes bleibt eine Invariable in Notwendigkeit erhalten als die notwendige allgemeine Form. „Sie hebt sich in der Übung willkürlicher Variation, und während uns das Differierende der Varianten gleichgültig ist, als ein absolut identischer Gehalt, ein invariables Was heraus, nach dem hin sich alle Varianten decken: ein allgemeines Wesen" (EU, S. 411). Es ist das Eidos, und die unterschiedlichen Varianten sind in gleicher Weise beliebige Vereinzelungen des einen Eidos.

2. Die Beliebigkeitsgestalt des Prozesses der Variantenbildung:

[98] Die Evidenz hier ist auch als Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung, des wirklichen „Sich-von-sich-selbst-her-zeigens" gezeichnet. Vgl. Hua I, S. 92.

Das Eidos ist auf eine frei beliebig weiter erzeugbare Mannigfaltigkeit zur Deckung gelangender Varianten bezogen, auf eine offene Endlosigkeit, „das besagt nicht, dass ein wirkliches Fortgehen in die Unendlichkeit erforderlich wäre, eine wirkliche Erzeugung aller Varianten“ (EU, S. 412). „Es kommt vielmehr darauf an, dass die Variation als Prozess der Variantenbildung selbst eine Beliebigkeitsgestalt habe, dass der Prozess im Bewusstsein beliebiger Fortbildung von Varianten vollzogen sei“ (EU, S. 412). Es bildet dann die Variationsmannigfaltigkeit, und „zu jeder Variationsmannigfaltigkeit gehört wesentlich dieses merkwürdige und so überaus wichtige Bewusstsein des ‚und so weiter nach Belieben’. Dadurch allein ist gegeben, was wir eine ‚offen unendliche’ Mannigfaltigkeit nennen“ (EU, S. 412).

3. Das Im-Griff-behalten der ganzen Variationsmannigfaltigkeit als Grundlage der Wesenserschauung:
„Auf diese Mannigfaltigkeit gründet sich als eine höhere Stufe die eigentlliche Erschauung des Allgemeinen als Eidos“ (EU, S. 413). Wir gewinnen immer neue Nachbilder aus unserem ursprünglichen Vorbild, ob wir sie durch die ziellose Gunst der Assoziation und Einfälle passiver Phantasie oder pure eigene Aktivität phantasiemäßigen Umfingierens gewonnen haben. Bei diesem Übergang von Nachbild zu Nachbild kommen alle die beliebig variierten Mannigfaltigkeiten „ihres Auftretens zu überschiebender Deckung und treten rein passiv in eine synthetische Einheiten, in denen sich dasselbe Allgemeine als Eidos vereinzelt“ (EU, S. 414). „Nur wenn wir die früheren Fikta im Griff behalten, als eine Mannigfaltigkeit im offenen Prozess und nur wenn wir auf das Kongruieren und das rein Identische hinschauen, gewinnen wir das Eidos“ (EU, S. 414).

Oben sind die Hauptschritte der Methode der Wesenserschauung aufgezeigt. Im gleichen Paragraphen erwähnt Husserl überdies noch drei Punkte, die eher die Eigenschaften der Wesenserschauung bezeichnen und deshalb bedeutender sind als die methodischen Schritte. Sie sind uns aber im Grunde genommen noch wichtiger für das richtige Verständnis der Methode.

4. Das Verhältnis der Wesenserschauung zur Erfahrung von Individuellem. Der Irrtum der Abstraktionslehre:

Zuerst stellt Husserl das Eigentümliche der Wesenserschauung mit der schauenden individuellen Erfahrung in Kontrast.

> „Gegenüber der spezifischen Freiheit in der Variation besteht in jeder Erfahrung von Individuellem eine ganz bestimmte Bindung. Das heißt, wenn wir auf Grund passiver Vorgegebenheit ein Individuelles rezeptiv erfahren..., stellen wir uns damit sozusagen auf den Boden dieser Apperzeption. Durch sie sind Horizonte vorgezeichnet für weitere mögliche Erfahrung auf diesem mit dem ersten Schritt vorgegebenen Boden...: auf dem Boden einer Einheit der Erfahrung [...] muss Einstimmigkeit herrschen und ist jeder Widerstreit ausgeschlossen“ (EU, S. 415).

Das Gleiche gilt auch für Phantasien, dabei dient eine Quasi-Welt als einheitliche Phantasiewelt für den Boden einer Einheit der Erfahrung. „Im Gegensatz zu dieser Gebundenheit der Erfahrung von Individuellem wird uns die spezifische Freiheit in der Erschauung der Wesen verständlich: wir sind im freien Erzeugen der Variationsmannigfaltigkeit, im Fortschreiten von Variante zu Variante nicht in gleicher Weise durch die Bedingungen der Einstimmigkeit gebunden, wie im Fortschreiten der Erfahrung [...] auf dem Boden der Einheit der Erfahrung“ (EU, S. 416). Z.B., Ein Gegenstand ist denkbar als *a* und als *non-a*, „aber natürlich, wenn als *a*, dann nicht zugleich als *non-a*. Es kann nicht beides in eins, beides zugleich sein, es kann nicht zugleich wirklich sein mit jedem von beiden, aber es kann statt *a* in jedem Moment *non-a* sein“ (EU, S. 416).
Dieses Beispiel ist genau wie beim Zweifelsversuch, den wir schon in §5 behandelt haben, nur ist die Wirkung des Seinsglaubens hier durch die Wirklichkeit oder Existenz des Gegenstandes ersetzt. In der Wirklichkeit einer Einheit der Erfahrung gibt es keine Möglichkeit für Widerstreit, sonst wird gar keine Wirklichkeit bestehen können. Die Denkweise in der Abstraktionslehre ist dann die formale logische Denkweise, dadurch widerspricht sich der Widerstreit in Wirklichkeit, und der Widerstreit wird nie anschaulich. Die Wirkung des Seinsglaubens ist die Grundlage dafür und sie hindert uns, die Phänomenalität des Phänomens konkret zu erfahren.
Im Gegensatz dazu denkt Husserl anders:

> „‚Anschaulich’ im Vollzug dieser Evidenz ist zwar die Existenz des Gegenstandes gebunden an den Besitz des einen oder aber des anderen der gegensätzlichen Prädikate und an die Forderung des Ausschlusses ihres Zusammen; aber ein identisches Substrat der einstimmigen Merkmale liegt evidenterweise vor, nur dass seine schlichte Thesis nicht möglich ist, sondern nur die modifizierte Thesis: wenn dieses Identische als *a* bestimmt existiert, so gehört ihm das *a* in der durchstrichenen Form *non-a* zu, und umgekehrt. Das identische Substrat ist freilich nicht ein Individuum schlechthin. Das Umschlagen ist Umschlagen eines Individuums in ein mit ihm in der Koexistenz unverträgliches zweites Individuum. Ein Individuum schlechthin ist ein existierendes... Was aber als Einheit im Widerstreit erschaut wird, ist kein Individuum, sondern eine konkrete Zwittereinheit sich wechselseitig aufhebender, sich koexistenzial ausschließender Individuen: ein eigenes Bewusstsein mit einem eigenen konkreten Inhalt, dessen Korrelat konkrete Einheit im Widerstreit, in der Unverträglichkeit heißt. Diese merkwürdige Zwittereinheit liegt der Wesenserschauung zugrunde“ (EU, S.416-417).

Diesen wichtigen Abschnitt kann man gar nicht verstehen, wenn man nicht zuvor das richtige Verständnis über die Selbstgegebenheit im Sinne der Anschauung als der möglichen Erfahrbarkeit und das Verständnis über die Enthaltung der Seinsgeltung durch die Methode der Epoché erfasst hat. Ein identisches Substrat der einstimmigen Merkmale muss evidenterweise vorliegen, d.h., in jeder vernünftig motivierten Erfahrung muss es ein solches identisches Substrat geben, aber es darf nicht als Gegenstand, als Individuum verstanden werden. Das Substrat ist kein Gegenstand, der an den Besitz des einen oder aber des anderen der gegensätzlichen Prädikate (an *a* oder *non-a*) gebunden ist; das Substrat ist auch kein Individuum, das als ein Träger

für die Wirklichkeit der Erfahrung, der sinnlichen Anschauung (das wirkliche erlebte, erschaute *a* oder *non-a*) bezeichnet werden kann.
Im Gegensatz zum logischen oder sinnlichen Substrat ist das Substrat hier ausgezeichnet. Es ist die Wirklichkeit im Sinne der Evidenz der obersten Gattung, der vernünftig motivierten Setzung, der Selbstgegebenheit der unmittelbaren Anschauung oder schließlich im Sinne der konkreten transzendentalen Subjektivität. Hier „gehört" die Setzung des in der Wesenserschauung „originär" gegebenen Wesens oder Wesensverhaltes eben zu ihrer Setzungs"materie. Beide konstituieren den Begriff der Wirklichkeit und sind noch „wirklicher" als im Sinne des Gegenstands oder Individuums. Andererseits ist sie „sinnlicher" als die einzelne sinnliche Anschauung, da ihre Vernünftigkeit daran liegt, dass ihre Wirklichkeit den einsehenden Charakter der unmittelbaren Erfahrbarkeit und Anschaubarkeit besitzt. Sie liefert die Evidenz und bleibt in ihrer Konkretion deshalb immer grundlegend. Sie wird ihre Konkretion nicht durch den Widerstreit verlassen, sondern der Widerstreit wird zu ihrer Konkretion selbst werden. Die „Existenz" des *a* wird nicht durch die „Existenz" des *non-a* aufgeheben (es ist aber so im Sinne der Wirklichkeit der Erfahrung), sondern beide koexistieren konkret, und haben die gleiche unmittelbare Erfahrbarkeit und Anschaulichkeit. So ist das identische Substrat die konkrete Wirklichkeit. Dabei gibt es sogar „eine konkrete Zwittereinheit sich wechselseitig aufhebender, sich koexistenzial ausschließender Individuen: ein eigenes Bewusstsein mit einem eigenen konkreten Inhalt, dessen Korrelat konkrete Einheit im Widerstreit, in der Unverträglichkeit heißt. Diese merkwürdige Zwittereinheit liegt der Wesenserschauung zugrunde" (EU, S. 416-417).
Die Zwittereinheit ist aber unmöglich, wenn die Epoché nicht zuvor vollgezogen wird. Nun kommen wir zu einem anderen wichtigen Punkt außerhalb des Vernunftcharakters, der prinzipiellen Anschaubarkeit. Die eidetische Reduktion als eine Methode setzt schon die Epoché voraus. Die Epoché bedeutet hier die „*außerwesentlichen*" konstitutiven Momente (vgl. EU, S. 417) für die Wesenserschauung. Durch den anderen Moment, die unmittelbare Erfahrbarkeit der Wesenserschauung werden beide Thesen *a* und *non-a* zwar gleichzeitig konkret angeschaut und beide liefern die originäre Evidenz für die Wirklichkeit, aber dies schafft eben keine Freiheit für den freien Lauf hin und durch alle Hemmungen und Gegensätze in der Erfahrung oder dem Gedanken (und sie bleibt noch in „Zwittereinheit"), wenn die Erfahrbarkeit, die originäre Evidenz sich immer noch auf das Wesen, auf die Wesenserschauung beschränkt. Es muss dann ein außerwesentliches Moment geben, d.h., die Epoché, oder die Selbstgegebenheit im Sinne der phänomenologischen Reduktion, um den Gegensatz zwischen Wesen und Nicht-Wesen ausschalten zu können und die volle Freiheit zur „ersten Wirklichkeit" erreichen zu können. Dieses Bedürfnis wird noch deutlicher, wenn wir die ganze Situation mit der von „*Logische Untersuchungen"* vergleichen, wo die phänomenologische Beschreibung allein zur Untersuchung des Wesensbereich bestimmt ist.

> „Einigung und Widerstreit sind phänomenologisch verschieden fundierte Ideen, und es ist daher wirklich ein inhaltsvoller Satz damit ausgesprochen, dass, wenn ein *p* mit einem *q* gemäß der Einheitsform *G*(*p*, *q*,...) streitet (und das Streiten ist ein

> phänomenologisch positiver Charakter), nicht zugleich die Einigung des *p* mit dem *q* im Sinne desselben *G* ‚möglich' ist. Und umgekehrt: wenn diese Einigung statthat, ist der entsprechende Widerstreit ‚unmöglich' „(XIX/2, S. 642).

Im Gegensatz dazu ist das Geschaute, das Selbstgegebene in der Wesenerschauung die konkrete Einheit im Widerstreit, in der Unverträglichkeit, eine konkrete Zwittereinheit. Die konkrete Zwittereinheit ist keine direkte Konsequenz der Epoché (weil die Epoché eben nicht-machend ist), aber sie setzt die Epoché voraus. Sie ist die Selbstgegebenheit des Wesens, der Wesensmöglichkeit, die von der Selbstgegebenheit der unmittelbaren Anschauung im Sinne der phänomenologischen Reduktion unterschieden ist, wie schon in §13 *a*) erwähnt. Dann liegt diese Zwittereinheit der Wesenserschauung zugrunde.

5. Kongruenz und Differenz in der überschiebenden Deckung der Variationsmannigfaltigkeiten

In diesem Abschnitt erklärt Husserl, dass mit der Kongruenz in der Deckung der Variationsmannigfaltigkeiten mancherlei Differenz verbunden ist. „Die Idee der Differenz ist also nur zu verstehen in ihrer Verflechtung mit der des identisch Gemeinsamen als Eidos" (EU, S. 418). In Differenz kommt es nicht zur Einigkeit der Kongruenz, besagt: „es streitet als Differierendes in der Überschiebung miteinander". Aber es ist dann auch klar, „dass nichts in Widerstreit treten kann, was nichts Gemeinsames hat" (EU, S. 418). Mit anderen Worten, „also jede Differenz in der Überschiebung mit anderen als mit ihr streitenden Differenzen weist auf ein neues herauszuschauendes Allgemeines [...] hin, als Allgemeines der jeweils zur Einheit des Widerstreites gekommenen, übereinander liegenden Differenzen" (IX, S. 80-81). Solche Erkenntnis wird für die Lehre vom Stufenbau der Ideen bis hinauf zu den obersten Regionen von großer Wichtigkeit sein[99].

6. Variation und Veränderung:
In diesem Abschnitt verdeutlicht Husserl den Unterschied zwischen der Variation in der Wesenserschauung und der Veränderung in der wirklichen Erfahrung.

> „Ein Reales verändert sich als dieses individuelle Reale, es wandelt seinen Zustand, behält aber seine individuelle Identität im Wandel dieses Zustandes" (EU, S. 419).

> „Bei aller Veränderung bleibt das Individuum identisch dasselbe. Hingegen beruht die Variation eben darauf, dass wir die Identität des Individuellen fallen lassen und es umfingieren in anderes mögliches Individuelles" (EU, S. 420)

> „Dann tritt hervor, dass keine Veränderung möglich ist, in der nicht alle Veränderungsphasen gattungsmäßig zusammengehören. Eine Farbe kann sich nur wieder in eine Farbe ändern und nicht etwa in einen Ton. Jede mögliche

[99] Hier ist das Allgemeine als die Einheit des Widerstreits ganz anders als die Zwittereinheit in Widerstreit oder Unverträglichkeit. In erstem Fall handelt es sich um den Widerstreit zwischen unterschiedlichen Dingen und im zweiten Fall um den Widerstreit in dem gleichen Ding.

> Veränderung vollzieht sich, wie daraus zu ersehen ist, innerhalb einer obersten Gattung, die sie nie überschreiten kann“ (EU, S. 420).

Dabei scheint es so, dass in freier Variation der Wesensanschauung eine Farbe sich z.B. in einen Ton verändern lässt, und das Gattungsverhältnis überschreiten kann. Daraus entsteht aber eine Schwierigkeit: Durch die Phantasie können wir die Identität des Individuellen fallen lassen und in ein anderes mögliches Individuelles umfingieren. Aber dies scheint uns unmöglich, weil die Phantasie eben ein wirklicher Bewusstseinsakt ist — in dieser Wirklichkeit scheint es nicht möglich zu sein, eine Farbe in einen Ton umzufingieren[100]. Diese Schwierigkeit entsteht aus einem Versehen von Husserl selbst, nämlich dass die reine Möglichkeit von Wesen (Wesensmöglichkeit) nur mit der freien Variation von Phantasie statt mit der reinen Möglichkeit im Sinne der phänomenologischen Reduktion verbunden ist. Demzufolge ist die Wesensmöglichkeit immer im Gegensatz zur Wirklichkeit verstanden geworden und immer mit der weltlichen Wirklichkeit verbunden. Daher ist es nicht überraschend, dass die eidetische Reduktion als mundane, immer auf den weltlichen Boden begründete, missverstanden wird. Dadurch wird sich ihre Beziehung zur Epoché nicht herausfinden lassen. Außerdem kann die Selbstgegebenheit des reinen Wesens gar kein Thema für Phantasie sein, weil die Phantasie sich prinzipiell um das Problem der Selbstgegebenheit oder Evidenz nicht kümmert. Folglich wird die originäre Kraft der Evidenz der Selbstgegebenheit im Sinn der unmittelbaren Wesenserschauung dadurch einbüßt. Das Gleiche gilt auch für die Neutralitätsmodifikation, die als eine Modifikation von etwas Vorhandenem, schon Fertigem, als ein Nachträgliches modifiziert ist[101]. Demzufolge ist durch die Phantasie gefundenes Wesen nichts anderes als etwas Vorhandenes und bleibt daher unkritisiert.

Nach dieser Erforschung wissen wir, dass die beiden Faktoren eidetischer Reduktion, d.h., die Selbstgegebenheit im Sinne der Anschauung und des Wesens (vgl. §13, *a*), sich weiter verschieden gestalten können: 1. die freie Variation von Phantasie (die wirkliche Aktion, um das reine Wesen zur Erscheinung zuzulassen), 2. die Wesenserschauung (die Selbstgegebenheit von Wesen und Anschauung) und 3. die Epoché (als die Voraussetzung für das Verständnis des Wesens überhaupt). Die Beziehung der drei Elemente von eidetischer Reduktion ist ohne das richtige Verständnis der Epoché und Reduktion nicht zu verstehen. Und Husserl hat die drei Elemente manchmal auch mit anderen vermischt behandelt, z.B., in §89 des „*Erfahrung und Urteil“*. Im nächsten Paragraphen werden wir das Problem unter anderem weiter diskutieren.

§15 Die eidetische Reduktion, die Epoché und die phänomenologische Reduktion

[100] Nach Wissen des Verfassers gibt Husserl das Beispiel, wie „die Farbe in einen Ton umzufingieren sein kann“, nie deutlich zum Ausdruck, obwohl Husserl es theoretisch für möglich halten muss.

[101] Daraus entsteht der Unterschied zwischen der Epoché und der Neutralitätsmodifikation. Die Epoché ist kein nachträglicher Vollzug von etwas schon Vorhandenem, sondern sie ist immer ein aktueller Akt, wodurch sie immer gegen etwas Vorhandenes ist. Außerdem ist die Epoché ein „gegen-setzender Akt“. Dadurch unterscheidet sich die Epoché auch von dem „nichtsetzenden Akt“, der Neutralitätsmodifikation von Phantasie. Vgl. hierzu §5-6 dieser Arbeit.

Wir machen jetzt einen kleinen Exkurs und wenden uns der frühen Position der *Ideen I* über die Wesensanschauung zu. Dort sagt Husserl: „Eine Farbe überhaupt ist verschieden von einem Ton überhaupt... Einzelnes vom Wesen Farbe und ein Einzelnes vom Wesen Ton ist intuitiv ‚vorstellig'...; es ist zugleich und in gewisser Art Phantasieanschauung (ohne Daseinssetzung) und Wesensanschauung vorhanden... Zum Wesen der Sachlage gehört es aber, dass uns die Wendung zur entsprechenden objektivierenden Einstellung jederzeit freisteht, dass sie eben eine Wesensmöglichkeit ist" (III, S. 18). Drei Punkte sind hier zu bemerken. Erstens ist der Vollzug der Wesensanschauung anders als der Vollzug der Epoché, der als Umwertung oder Einstellungswechsel gekennzeichnet ist. Dagegen ist der Vollzug der Wesensanschauung vielmehr sachlich. Er ist ein reeller Bewusstseinsakt und in gewisser Art Phantasieanschauung. Zweitens ist die Wesensanschauung zugleich die Phantasieanschauung, daher wird die Ausschaltung der Seinssetzung in Wesensanschauung durch die Phantasie (Neutralitätsmodifikation, ohne Daseinssetzung) charakterisiert, allerdings anders als die bei der Epoché. Drittens entspricht die Wesensmöglichkeit der freien Variation von Phantasie. Die These „eine Farbe überhaupt ist verschieden von einem Ton überhaupt" ist dann zu „das Wesen Farbe ist ein anderes als das Wesen Ton" geworden (wir bezeichnen sie hier als These *a*). Von *Ideen I* mag man den Eindruck haben, dass die eidetische Reduktion und die Epoché zwei von einander unabhängige Methoden sind. Dies ist aber anders bei späteren Werken.

Wir wenden uns dann §89 des „*Erfahrung und Urteil"* zu, sein Titel lautet: „Die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Ausschaltung aller Seinssetzungen zwecks Gewinnung der reinen Allgemeinheit". Was uns interessiert, ist die Frage, ob die Ausschaltung aller Seinssetzungen hier allein die Leistung der freien Variation der Phantasie ist oder nicht. Wenn ja, wie soll man diese Phantasie verstehen?

„Zuvor ist noch darauf hinzuweisen, dass auch die gänzlich freie Variation nicht genügt, das Allgemeine wirklich als reines zu gewinnen. Selbst das durch Variation gewonnene Allgemeine muss noch nicht im eigentlichen Sinne rein, frei von aller Wirklichkeitssetzung sein" (EU, S. 423). Die Wirklichkeit muss zu Möglichkeit werden, d.h., „Die Wirklichkeiten müssen behandelt werden als Möglichkeiten unter anderen Möglichkeiten, und zwar als beliebigen Phantasiemöglichkeiten. Das geschieht nur dann, wenn jede Bindung an vorgegebenen Wirklichkeit in der Tat aufs Sorgsamste ausgeschlossen ist" (EU, S. 423). Diese Phantasiemöglichkeiten sollen nicht eine menschliche Möglichkeit sein und sich auf unsere tatsächliche Welt beziehen (vgl. EU, S. 424). Dann kann diese Möglichkeit gar nicht als Wesensmöglichkeit bezeichnet werden, nicht einmal als Phantasievariation, weil „auch bei jeder Phantasievariation mit der Intention auf eine Ideenschau die Welt mitgesetzt (ist): jedes Faktum und jedes Eidos bleibt auf die tatsächliche Welt bezogen, der Welt zugehörig. Begreiflicherweise merken wir in der natürlichen Einstellung nicht diese gerade vermöge ihrer Universalität verborgene Weltsetzung und Seinsbindung" (EU, S. 424). Das Eidos ist danach weltlich, mundan, und auch wenn es vorher als reine Möglichkeit bezeichnet wurde, ist die reine Möglichkeit des Wesens und keine reine Möglichkeit im Sinne der Epoché.

Dieser Abschnitt ist auch wichtig, weil Husserl hier deutlich darauf hinweist, dass die mögliche radikale Änderung der natürlichen Einstellung, d.h., die Epoché, vorausgesetzt wird, um die absolute reine Möglichkeit zu erreichen. Es bedeutet auch, dass die Methode der Wesenserschauung bzw. der eidetischen Reduktion die Epoché, oder besser, die phänomenologische Reduktion voraussetzt[102].
Noch zentraler ist aber der Unterschied der beiden Methoden, beide sollen die Grundform aller besonderen transzendentalen Methoden sein. Die reine Möglichkeit des Wesens ist noch nicht rein genug und muss durch die Epoché weiter gereinigt werden. Aber die „absolut reine Möglichkeit" (EU, S. 424) hier bezieht sich nicht direkt auf die reine Möglichkeit im Sinne der Epoché (vgl. §7; §8, *d*), sondern auf diejenige im Sinne der Phantasie:

> „Nur wenn wir uns dieser Bindung bewusst werden, sie bewusst außer Spiel setzen und somit auch den weitesten Umgebungshorizont der Varianten von aller Bindung, aller Erfahrungsgeltung befreien, schaffen wir vollkommene Reinheit. Wir stehen dann sozusagen in einer puren Phantasiewelt, einer Welt absolut reiner Möglichkeit. Jede solche Möglichkeit kann nun Zentralglied für mögliche reine Variationen im Modus der Beliebigkeit sein. Von jeder aus ergibt sich ein absolut reines Eidos... So ergibt sich für Farben und Töne ein verschiedenes Eidos, sie sind andersartig, und zwar hinsichtlich des in ihnen rein Angeschauten" (EU, S. 424-425).

Die Phantasiemöglichkeit ist die Möglichkeit, welche die mögliche Wirklichkeit sein soll (vgl. EU, S. 423). So wird sie noch im Gegensatz zur Wirklichkeit verstanden. Wegen des möglich wirklichen Elements der Phantasiemöglichkeit gibt es den Grund für die Verzögerung Husserls, die These *non-a* tatsächlich zu geben, d.i., die These — „in freier Variation der Wesensanschauung kann eine Farbe sich in einen Ton variieren lassen", diese soll aber prinzipiell und aus dem theoretischen Bedürfnis gegeben werden. In dieser Tatsache liegt der Unterschied zwischen der Epoché und der eidetischen Reduktion: Die These *non-a* kann nur in der reinen Möglichkeit im Sinne der Epoché, ohne Gegensatz zur Wirklichkeit, gegeben werden. Die eidetische Reduktion setzt die Möglichkeit der These *non-a* (und deshalb die Epoché) voraus, aber diese These *non-a* soll und kann nicht von der Wesenserschauung allein gegeben werden, weil die These *non-a* für die Wesenserschauung und die eidetische Reduktion *keine mögliche Wirklichkeit* sein kann. Sich immer auf die mögliche Wirklichkeit oder die wirkliche Möglichkeit beziehend dient die Phantasie als die *Verwirklichung* der reinen Möglichkeit im Sinne der Epoché. Die Epoché ist dagegen immer nicht-machend. Die Verwirklichung hat genau die methodische Bedeutung der

[102] Zwar ist ohne Epoché eine Wesenswissenschaft auch möglich (vgl. Hua III, §34), aber das Wesen hier ist relativ und vorgegeben, d.h., es hängt noch von unserer Vorkenntnis ab. Wenn unser Bewusstsein noch nicht genug gereinigt ist, und sich immer als ein menschliches Bewusstsein verhält, dann können wir nur das menschliche Wesen erreichen. Die eidetische Reduktion ist dann ein Vollzug, der die Epoché voraussetzt. Wieweit wir davon erreichen können, hängt von dem Maß der Radikalisierung der Epoché, d.h., von der transzendentale Reduktion ab. Sie ist eine ständige Übung um die vorhandene Verstehbarkeit als Selbstverständigkeit zu zerbrechen.

eidetischen Reduktion und unterscheidet sich von der Methode der Epoché[103]. Durch die Phantasie und die Beliebigkeit wird das Angeschaute, die Selbstgegebenheit des reinen Wesens erscheinen.

> „Es gilt für jederlei schauendes Erfassen von Gemeinsamkeiten..., nur dass da, wo ein reines Eidos als ein Apriori erschaut werden soll, diese Erschauung ihre besondere methodische Gestalt hat — eben die beschriebene, in der Variation hervorgerufene Gleichgültigkeit gegen die Wirklichkeit, wodurch das als Wirklichkeit Dastehende den Charakter des beliebigen Exempels, des gleichgültigen Ausgangsgliedes einer Variationsreihe erhält“ (EU, S. 421).

Die Gleichgültigkeit in der eidetischen Reduktion ist mit dem nicht-machenden, uninteressierten und unbeteiligten Charakter vergleichbar, aber die eidetische Reduktion muss ihrem Wesen nach immer die mögliche Wirklichkeit oder wirkliche Möglichkeit berücksichtigen. Die freie Variation der Phantasie ist zwar die besondere methodische Gestalt für die Erschauung, aber eine solche Phantasie kann sich nicht auf sich selbst begründen wie die Epoché. Einerseits hat Phantasie nichts zu tun mit dem Anspruch auf Selbstgegebenheit und Vorurteilslosigkeit, sondern sie setzt die Selbstgegebenheit der unmittelbaren Anschauung voraus. Dadurch besitzt jede Variation den Charakter von Erfahrbarkeit und Anschaubarkeit, darum ist die Phantasie phantasierbar. Andererseits setzt sie die Epoché schon voraus, wodurch der Spielraum der freien Variation der Phantasie zustande kommen kann. Im Gegensatz zur Epoché ist die Gleichgültigkeit der Phantasie ein nachträglicher Bewusstseinsakt. Dadurch kann das schon vorhandene, vorgegebene reine Wesen durch die Phantasie entdeckt werden, weil das reine Wesen für die freie Variation der Phantasie schon als eine Beschränkung vorgegeben ist. Deshalb kann das reine Wesen für die freie Variation der Phantasie nicht als Selbstgegebenheit, sondern Vorgegebenheit bedeuten. Es muss dann die Wesenserschauung als die originäre gebende Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché voraussetzen.
So können wir jetzt die Frage beantworten, ob die Ausschaltung aller Seinssetzungen hier allein die Leistung der freien Variation der Phantasie ist oder nicht. Wir verneinen dies, weil die Phantasie nur eine von drei Elementen der eidetischen Reduktion ist: die freie Variation von Phantasie (die wirkliche Aktion, um das reine Wesen zu Erscheinung zuzulassen), die Wesenserschauung (die Selbstgegebenheit von Wesen und Anschauung; z.B. eine konkrete Zwittereinheit in der Wesenserschauung) und die Epoché (freier Lauf hin und durch jede Gegensätze). Durch die freie Variation allein kann das reine Wesen erschaut werden, aber sie kann über die Selbstgegebenheit des reinen Wesens, die Vorurteilslosigkeit des Wesens nichts entscheiden.
Die freie Variation besitzt aber eine wichtige methodische Bedeutung für die eidetische Reduktion. In der Freiheit der Variation lässt sich die Wirklichkeit des reinen Wesens entdecken, d.h., das Wesen Farbe ist in Wirklichkeit ein anderes als das Wesen Ton, und zwar entscheidet es sich in der Anschauung. Die Freiheit der

[103] Die Methode der Epoché kann auch als Gegen-Methode bezeichnet werden. Siehe auch §10 dieser Arbeit. Unter der Epoché muss die Methode der eidetischen Reduktion hier versagen und durch die Epoché neu verstanden werden.

Variation ist die reine Möglichkeit des Wesens, die Wesensmöglichkeit, wodurch die Wirklichkeit eine Möglichkeit unter andere Möglichkeiten ist. Die reine Möglichkeit im Sinne der Wesen ist unterschiedlich von der im Sinne der Epoché, jene setzt aber diese voraus. Sie ist die Verwirklichung der reinen Möglichkeit im Bereich des transzendentalen Bewusstseins[104] durch die Wesenserschauung.

Fassen wir zusammen:
Das methodische Element der eidetischen Reduktion ist die freie Variation der Phantasie, wodurch das reine Wesen als reine Möglichkeit, aber als vorgegebenes Wesen entdeckt werden kann. Aber man kann vom Wesen noch nicht im Sinne der Selbstgegebenheit sprechen. Die Phantasie kümmert sich nicht um das Problem der Selbstgegebenheit. Die Selbstgegebenheit des Wesens setzt die vernünftig motivierte Wirklichkeit der Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung voraus, welche das zweite Element der eidetischen Reduktion ist. Die Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung der eidetischen Reduktion führt dann zur Phänomenalität der phänomenologischen Reduktion, zu der prinzipiellen Erfahrbarkeit, Anschaubarkeit der Selbstgegebenheit im Sinne der methodischen Epoché mittels der Gemeinsamkeit der eidetischen und phänomenologischen Reduktion, d.i., der Vernunftcharakter, der Einsehcharakter oder die originär gebende Evidenz. Die Selbstgegebenheit des Wesens ist aber noch auf den Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit beschränkt, und wenn sie als reine Möglichkeit bezeichnet wird, setzt sie die reine Möglichkeit im Sinne der Epoché, welche das dritte Element der eidetischen Reduktion ist, voraus.
Auf der anderen Seite befindet sich der Prozess der Verwirklichung von der reinen Möglichkeit. Die Epoché ist nicht-machend, eine Gegen-Methode. Sie schafft die Bewusstseinsdifferenz, die heterogen ist, wobei die Stellungnahme und Hemmung aller Phänomene selbst vor der nicht-machenden Epoché entkräftet wird. Es schafft auch den Bereich der reinen Möglichkeit, der aber nicht als ein Bereich des homogenen, allumfassenden Bewusstseinsstroms verstanden wird. Dies heißt nicht, dass alle Phänomene in der reinen Möglichkeit keinerlei Differenz, keinen Kontrast zueinander mehr haben, sondern dass alle Phänomene aus sich heraus und nicht durch irgendeinen Gegensatz verstanden werden, und dass alle Phänomene zur Selbstgegebenheit im Sinne des „Sich-von-sich-selbst-her-zeigens“ werden. Z.B., der Idealismus wird als Idealismus selbst und nicht vom Realismus her verstanden, der Realismus als Realismus selbst und nicht vom Idealismus her; oder das Bewusstsein als Bewusstsein selbst und nicht von Seiendem her und umgekehrt. Dies ist die Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché, aber der reine Vollzugscharakter der Epoché zielt vorher nicht auf die Selbstgegebenheit ab, weil sie eben nicht-machend ist. Die Selbstgegebenheit als Evidenz, als Phänomenalität zuzulassen ist das Ziel der phänomenologischen Reduktion. Das Evidenz-machen, Evidenz-haben ist der Zuschauenscharakter des uninteressierten Zuschauers. Die Evidenz ist dann die Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung, die prinzipiell mögliche Erfahrbarkeit und Anschaubarkeit aller Phänomene. Aber der Wesensteil der phänomenologischen Reduktion ist doch die Methode der Epoché. So ist die

[104] Vgl. hierzu §10 dieser Arbeit.

Erfahrbarkeit noch rein möglich geblieben, und für die koexistierenden Thesen *a* und *non-a* bildet sie die reine Möglichkeit, ihre konkrete Einheit im Widerstreit, in der die Unverträglichkeit noch rein möglich erfahrbar und anschaubar ist. Dies liegt der Methode der Wesenserschauung bzw. der eidetischen Reduktion zugrunde (vgl. EU, S. 417).

Im Gegensatz zu dem gegen-setzenden Charakter der Epoché und der phänomenologischen Reduktion hat die Wesenserschauung Setzungscharakter. Aber der Setzungscharakter hier ist eigenartig. Er ist durch die unmittelbare Anschauung und Wesenserschauung selbst motiviert, und nicht nur als ein doxischer Bewusstseinsakt der Intentionalität. Die Setzung ist zugleich das Setzungsmaterial, was die „erste Wirklichkeit" im Sinne der Evidenz der obersten Gattung und schließlich im Sinne der konkreten transzendentalen Subjektivität bedeutet. Diese Schlussfolgerung ist im Aspekt auf die Selbstgegebenheit der unmittelbaren Anschauung der erste Faktor der Wesenserschauung bzw. der eidetischen Reduktion.

Ein anderer Faktor der Wesenserschauung bzw. der eidetischen Reduktion ist die Selbstgegebenheit des Wesens. Das Wesen ist reine Möglichkeit, aber nicht im Sinne der Epoché, sondern Phantasiemöglichkeit, darunter ist die Wirklichkeit als eine Möglichkeit unter anderen Möglichkeiten zu verstehen. So wird die Wirklichkeit als mögliche Wirklichkeit und die Möglichkeit als wirkliche Möglichkeit verstanden. Die Wesensmöglichkeit oder die Phantasiemöglichkeit setzen dann den Gegensatz der Wirklichkeit und Möglichkeit voraus.

Die Selbstgegebenheit des Wesens ist dann durch die freie Variation der Phantasie zustande gekommen. Die Möglichkeit der freien Variation der Phantasie setzt die Selbstgegebenheit der unmittelbaren Erfahrbarkeit (von dem ersten Faktor der eidetischen Reduktion) und die reine Möglichkeit der Epoché voraus. Aber die freie Variation der Phantasie als ein reeller Bewusstseinsakt blockiert umgekehrt ihren Zugang zur Selbstgegebenheit im Sinne der ersten Wirklichkeit (unmittelbaren Erfahrbarkeit) und zur reinen Möglichkeit der Epoché, und bleibt in natürlicher Einstellung[105].

Durch die beiden Faktoren der eidetischen Reduktion entsteht der Prozess der Verwirklichung der reinen Möglichkeit, d.h., von der Selbstgegebenheit der Epoché, der Phänomenalität der phänomenologischen Reduktion bis zum Eidos der eidetischen Reduktion. Aber die Verwirklichung hat ebenfalls zwei Stufen, die den zwei Faktoren der eidetischen Reduktion entsprechen. Die erste Verwirklichung ist die Möglichkeit der Phänomenologie selbst, die zum uninteressierten Zuschauer durch den ständigen Vollzug der Epoché in Bezug auf ihren nicht-machenden Charakter gehört. Wir können sagen, dass die Verwirklichung die automatische Konsequenz der Einräumung des transzendentalen Bewusstseins auf der „objektiven, dinglichen" Seite ist, die Selbstobjektivierung der transzendentalen Subjektivität. Oder sagen wir, dass die Verwirklichung durch die phänomenologische Reduktion den Spielraum oder die Möglichkeit der Phänomenologie selbst bedeutet. Sie ist die Verwirklichung (oder die Vermöglichung) der „ersten Wirklichkeit", der Evidenz im Sinne der obersten Gattung und schließlich im Sinne der konkreten transzendentalen Subjektivität. Die zweite Verwirklichung ist die der freien Variation der Phantasie.

[105] Diese Bemerkung gilt nicht nur für die eidetische Reduktion, sondern auch für die Neutralitätsmodifikation.

Die Phantasie entspricht zwar der Neutralitätsmodifikation, welche nicht-setzender Bewusstseinsakt ist, aber ihre Umfingierung steht immer im Verhältnis mit schon vorgegebener, vorhandener Erfahrung, d.h., sie setzt schon das reine Eidos voraus. Nur dann kann sie nachträglich in Wirklichkeit variieren, und ermöglicht das reine Eidos wirklich zu erschauen. Die Phantasie begründet sich dann auf der Assoziation, der Habitualität und schließlich auf der universalen Zeitform. Sie gehört zu dem universalen Bewusstseinsstrom, dem Bereich der Immanenz und des reellen Enthaltenseins des Bewusstseins. Das ganze Problem der genetischen Phänomenologie, der Konstitution in dem Zeitbewusstsein kann dann nur durch die Verwirklichung (im doppelten Sinne) verstanden werden.
Also wird in Wirklichkeit die wirkliche Erfahrung nur als die äußere Wahrnehmung oder die Immanenz wahrgenommen. Das wahrnehmende Bewusstsein und das Wahrgenommene stehen in der korrelativen Beziehung der Intentionalität und in einem universalen Bewusstseinsstrom. Die Transzendenz ist dabei im Prinzip nicht absolut gewiss, darum muss sie durch die Epoché ausgeschaltet werden. So entsteht das gewöhnliche Verständnis für die Epoché. Aber wenn man deswegen das richtige Verständnis der Epoché verliert, taucht dann das Missverständnis der Epoché und der eidetischen Reduktion auf, was schon in §12 diskutiert wurde.

Aus dem ersten Kapitel wissen wir, dass das Grundproblem der Epoché bzw. der Reduktion als die Ausschaltung des Seinsglaubens, oder die Enthaltung der zwei Hemmungen (die erste Hemmung im Sinne der Modalisierung des Glaubens — „subjektive“ Seite, und die zweite Hemmung im Sinne der Gegebenheitsweise des Gegenstandes — „objektive“ Seite) in dem Seinsglauben bezeichnet wird. Dementsprechend haben wir die weiteren Probleme in zwei Gruppen eingeteilt: die Probleme von der Reinigung des Bewusstseins (im Aspekt von der Hemmung im subjektiven Sinn) und von der Vertiefung des Begriffs von wahrnehmungsmäßiger Selbstgegebenheit (im Aspekt von der Hemmung im objektiven Sinn). Die letztere Gruppe ist weiter durch die Herausforderung des universellen Zweifelsversuches und die Radikalisierung der phänomenologischen Reduktion noch in zwei weitere Dimensionen unterteilt: die Problematik vom passiven Glauben oder der Urgewissheit in der Sphäre der rezeptiven Wahrnehmung und die Problematik der Selbstgegebenheit, die jetzt im Sinne der phänomenologischen Reduktion (als Sich-von-sich-selbst-her-zeigen) verstanden wird. In diesem Kapitel haben wir uns mit dem Begriff „Selbstgegebenheit“ in verschiedenen Bedeutungen beschäftigt, damit wir das richtige Verständnis und die Beziehung der Epoché, der phänomenologischen Reduktion und der eidetischen Reduktion erhalten, besonders ihre methodischen Bedeutungen. Zwei Probleme bleiben noch unsere Aufgaben: das Problem des passiven Glaubens, der Urgewissheit oder der Welt als Urglaube, wodurch die Selbstgegebenheit ihren Horizontcharakter bekommen muss. Das zweite Problem ist die Enthaltung der Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme und Hemmung, aber keine Hemmung einer einzelnen These, sondern es geht um das ganze Thema des Horizonts, welches wir auch als Relativität bezeichnen. Es geht nicht um die Selbstgegebenheit, die objektive Seite des Bewusstseins, sondern um die Verstehbarkeit des Bewusstseins als Selbstverständlichkeit, die Hemmung von der Vorgegebenheit und das Problem der Reinigung des Bewusstseins. Es verlangt

desweiteren die Radikalisierung der Methode der Epoché, d.h., die Durchführung der transzendentalen Reduktion. Dies gehört zum Thema unseres nächsten Kapitels.

Drittes Kapitel
Die transzendentale Reduktion — die Radikalisierung der Epoché und der phänomenologischen Reduktion

§16 Die Urdoxa, der passive Seinsglaube und die Vorgegebenheit

Die Diskussion über reine und absolute Gewissheit hat uns zum Problem der Selbstgegebenheit geführt. Dabei wissen wir, dass die Selbstgegebenheit von äußerer Wahrnehmung (reiner Gewissheit) oder von Immanenz, innerer Wahrnehmung (absoluter Gewissheit) noch nicht zugrundeliegend ist, weil ihre Geltung des Seinsglaubens dabei noch immer auswirkend ist. Die Gewissheit muss sich nach ihrer Wesensstruktur modalisieren lassen, wenn es einen Widerstreit in sich gibt — die Gewissheit ist gehemmt, Gewissheit zu sein. Die Hemmung[106] ist dann ein Wesensteil der Glaubensgewissheit, und sie konstituiert eigentlich die Identität der Glaubensgewissheit mit. Die Aufgabe der Epoché ist die Ausschaltung des Seinsglaubens und die Enthaltung der Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme und Hemmung, was nur durch die Methode der Epoché, die radikal nicht-machend ist, zustande kommen kann. Dadurch wird die Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché erst an den Tag gebracht werden.

Auf anderen Seite haben wir außerhalb der Gegebenheitsweisen der Immanenz und Wahrnehmung eine andere Gegebenheitsweise der rezeptiven Wahrnehmung oder der Affektion, welche zuerst nicht als Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché, sondern als Vorgegebenheit gegeben ist. Im Gegensatz zur Selbstgegebenheit handelt es sich bei der rezeptiven Wahrnehmung nur um passiv verlaufende Synthesen statt um Evidenz, was eigentlich einen Wahrnehmungshintergrund gebildet hat, und dadurch „in jedem Fall der aktuellen Wahrnehmung schon seine Bekanntheitsform hat und seine Seinsgeltung als da und dort, oder vermöge deren jede aktive Erfahrung auf einer Affektion beruht, die schon die Antizipation eines weltlichen Seins und des Seins in einer offen-endlosen Welt in sich trägt“ (XXXIV, S. 302). So hat jegliche Gegebenheit jeder aktuellen Wahrnehmung ihren Affektionshorizont. Dabei wird diese Wahrnehmung als die rezeptive Wahrnehmung bezeichnet. Wir könnten sagen, dass die rezeptive Wahrnehmung (der Affektionshorizont für jede aktuelle Wahrnehmung) immer der aktuellen Wahrnehmung (das eigentliche Selbstgegebene des Dings im Sinne der Wahrnehmung) vorgegeben ist. Die Vorgegebenheit hat dann Horizontcharakter, der über einzelne Gegenstände hinausgeht und zuerst unbeachtet, unerfasst bleibt. Der Affektionshorizont und der Wahrnehmungshintergrund sind eben keine Akkumulation von einzelnen Gegenständen, sondern sie sind der durch einheitlich, passiv verlaufende Synthesen gebundene Horizont der gesamten Erfahrungen. Die Gegenstände darin sind keine wahrnehmungsmäßig gegebenen, sondern schon erfasste Gegenstände.

Wir können dann die Erfahrung als die Gesamtheit aller Erkenntnistätigkeit (Erfassen) bezeichnen. Entsprechend können wir die Welt als die Gesamtheit der Vorgegebenheit bezeichnen. Nach Husserl ist die Welt als Vorgegebenheit die

[106] Die Hemmung ist eben ein Kennzeichen des immer wirkenden Seinsglaubens, ihre Geltung muss durch die Epoché außer Aktion gesetzt werden. Vergleich §6 und §7 dieser Arbeit.

Urdoxa, der passive Seinsglaube oder ein ursprüngliches, schlichtes Glaubensbewusstsein (vgl. EU, S. 23), in dem zunächst alles Seiende der Erfahrung für uns einfach vorgegeben ist.
Bisher können wir daraus jetzt drei wichtige Charakteristika der Vorgegebenheit entnehmen, die wir getrennt behandeln wollen: 1. Vorgegebenheit als die Urdoxa oder der passive Seinsglaube 2. Die Vorgegebenheit als die Voraussetzung für jede Erfahrung und Erkenntnistätigkeit 3. Der Horizontscharakter der Vorgegebenheit.

1. Vorgegebenheit als die Urdoxa oder der passive Seinsglaube
Die Vorgegebenheit ist die Urdoxa, oder korrelativ gesprochen, das schlichte Sein. Die Urdoxa kann selbst gar nicht als „Gewissheit" gezeichnet werden, weil sie selbst erkenntnismäßig gar nicht gewiss ist, sondern zuerst unbeachtet, unerfasst bleibt, und weil sie vor jeder Erkenntnistätigkeit ist. So können wir die Urdoxa von anderer Gewissheit des Seinsglaubens unterscheiden. Erstens ist die Urdoxa *reine Gewissheit* oder *absolute Gewissheit*, wie wir schon in §8, *c*) erwähnt haben. Die reine oder absolute Gewissheit ist die Gewissheit für das Sein der äußeren oder inneren Wahrnehmung, und wir halten sie für gewiss. Im Gegensatz dazu ist die Urdoxa nicht von einzelnen Gegenständen wie andere Gewissheit ausgehend, sondern es handelt sich um die ganze Umgebung, die als ein Bereich der Vorgegebenheit immer schon da ist. Zweitens ist die Urdoxa keine *schlichte Gewissheit*. Die schlichte Gewissheit ist die Gewissheit der Selbstgebung individueller Gegenstände, die ihr Sein einfach annimmt (vgl. EU, S. 23). Die Urdoxa dagegen hat mit der Selbstgebung, der Evidenz nichts zu tun, und die Herkunft des Gegebenen ist für sie nicht bedeutsam. Sie ist die Affektion, und das Affizieren heißt „Sichherausheben aus der Umgebung" (EU, S. 24). Drittens ist die Urdoxa auch von *naiver Gewissheit* zu unterscheiden. Die naive Gewissheit ist die Gewissheit der bloßen Wahrnehmung, in der sie etwas bloß bewusst macht (vgl. EU, S. 105). Sie ist nicht durch Zwiespältigwerden, also durch Zweifel gebrochen, und endet nicht ihr Dasein als Gewissheit. Die anderen Modalitäten können nur in Bezug auf sie (die naive Gewissheit) ihren Sinn haben (vgl. EU, S. 110). Die Urdoxa ist dagegen keine *aktive* Bewusstmachung, weil sie *passiv* vorgegeben ist. Wenn wir ihrer bewusst werden, ist die Urdoxa schon uns vorgegeben und wird nicht als Urdoxa selbst bewusst. Die Urdoxa lässt sich auch nicht modalisieren wie andere Glaubensgewissheit, weil sie eben der Möglichkeit der Modalisierung anderer Glaubensgewissheit zugrunde liegt (vgl. EU, S. 23), wenn die Modalisierung eigentlich eine Erkenntnisaktivität ist.
So ist die Urdoxa selbst der andere Pol gegenüber der Anschauung, dem Selbstgegebenen, dem Evidenten[107]. Sie als ein Pol in sich hat dann keinen Erkenntnischarakter und ist in sich selbst geschlossen. Deshalb kann die Urdoxa auch nicht von der intentionalen, korrelativen Beziehung her verstanden werden. In gewissem Sinne hat die Urdoxa keinerlei Hemmung vor sich und modalisiert sich nicht, aber dies ist doch nicht im Sinne der Epoché gesprochen — die aufgehobene, reduzierte Thesis wandelt sich nicht in andere Modalitäten um. Die Urdoxa ist gar keine Freiheit unserer Umwertung, kein freier Spielraum der Selbstgegebenheit,

[107] Die Urdoxa als eine reine erfasste Seinssetzung hat nichts zu tun mit der Selbstgegebenheit, aber ihre genetische Bildung als Vorgegebenheit hat dann unterschiedliche Quellen; Habitualität, Tradition, Vorurteil, Idealisierung usw..

sondern sie ist die vorher schon bestimmte, und uns passiv gegebene Vorgegebenheit — sie ist der reine passive Seinsglaube.
Urdoxa ist dann ein Charakter der Vorgegebenheit, und der Bereich, der das Vorgegebene als Ganzes erfasst, ist die Welt. „Die Welt, wie sie in passiver Doxa als Ganzes immer schon vorgegeben ist und den Glaubensboden für alles einzelne Urteilen abgibt, ist zuunterst gegeben in schlichter Erfahrung, als Welt schlicht sinnlich erfassbarer Substrate“ (EU, S. 54). Die Welt, die auch unterschiedlich von der Umgebung ist, wird hauptsächlich als ein Glaubensboden bezeichnet. Die Umgebung ist der Bereich der Affektion, die in einer passiven Doxa vorgegeben ist und weiteres Erkenntnisinteresse oder Lebenspraxis affizieren könnte.

> „Dem Erfassen aber liegt immer voran die Affektion, die nicht ein Affizieren eines isolierten einzelnen Gegenstandes ist. Affizieren heißt Sichherausheben aus der Umgebung, die immer mit da ist, das Interesse, eventuell das Erkenntnisinteresse auf sich ziehen. Die Umgebung ist mit da als ein Bereich der Vorgegebenheit, einer passiven Vorgegebenheit, das heißt einer solchen, die ohne jedes Zutun, ohne Hinwendung des erfassenden Blickes, ohne alles Erwachen des Interesses immer bereits da ist. Dieser Bereich passiver Vorgegebenheit setzt alle Erkenntnisbetätigung, alle erfassende Zuwendung zu einem einzelnen Gegenstande voraus; er affiziert aus seinem Felde heraus, er ist Gegenstand, Seiendes unter anderem, schon vorgegeben in einer passiven Doxa, in einem Feld, das selbst eine Einheit passiver Doxa darstellt. Wir können auch sagen, aller Erkenntnisbetätigung voran liegt als universaler Boden eine jeweilige Welt: und das besagt zunächst, ein Boden universalen passiven Seinsglaubens, den jede einzelne Erkenntnishandlung schon voraussetzt“ (EU, S. 24-25).

Hier sehen wir, dass die Welt selbst eine Einheit passiver Doxa darstellt. Die Einheit selbst ist aber nicht reine Doxa selbst, sondern sie ist der Boden universalen passiven Seinsglaubens. Der Boden bietet jeder Erkenntnistätigkeit schon vorher Gegenstände an, die vermeintlich seiend und schon vorher geltend sind. Der Gegenstand ist nicht nur Träger des jeweiligen Glaubens, er ist auch zuunterst gegeben in schlichter Erfahrung, und als schlicht sinnlich erfassbares Substrat bezeichnet. Die unseren Erkenntnistätigkeiten einheitliche, einstimmige Gegenstände anbietende Welt ist der Boden universalen, passiven Seinsglaubens, und jede einzelne Erkenntnishandlung setzt sie schon voraus. Der Gegenstand in der Vorgegebenheit ist nicht Ding-an-sich, sondern immer Gegenstand des Erkenntnisinteresses oder der Lebenspraxis. Die Einheit der passiven Doxa wird dann als Gegenstand in der Vorgegebenheit dargestellt. Hiervon ausgehend können wir zu der nächsten Charakteristik der Vorgegebenheit übergehen.

2. Die Vorgegebenheit als die Voraussetzung für jede Erfahrung und Erkenntnistätigkeit

Die Welt, wie gesagt, stellt eine Einheit passiver Doxa dar, die ohne Tun des Ich, ohne Hinwendung des erfassenden Blickes, ohne alles Erwachen des Interesses immer bereits da ist. Wenn wir z.B. als Naturwissenschaftler die Ordnung der Natur

suchen, setzen wir schon die einheitliche Welt selbstverständlich voraus, und fragen nicht zuerst, warum es überhaupt Ordnung anstatt Chaos gibt. „Vor jedem Einsatz einer Erkenntnistätigkeit sind schon immer Gegenstände für uns da, in schlichter Gewissheit vorgegeben. Jeder Anfang des erkennenden Tuns setzt sie schon voraus. Sie sind für uns da in schlichter Gewissheit, das heißt als vermeintlich seiend und so seiend, als uns vor der Erkenntnis schon geltende, und das in verschiedener Weise“ (EU, S. 23).
Der Gegenstand in der Vorgegebenheit stellt die Einheit der passiven Doxa dar, genauer gesagt, der Gegenstand als Substrat bloß passiv vorgebendes Bewusstseins.

> „Aber dieser Bereich der Urdoxa, der Boden schlichten Glaubensbewusstseins, ist ein Gegenstände als Substrate bloß passiv vorgebendes Bewusstsein. Seiendes als Einheit der Identität ist in ihm vorgegeben. Jedoch der Bereich der Doxa ist ein Bereich des Fließenden. Passiv vorgegebene Identitätseinheit ist noch keine als solche erfasste und behaltene gegenständliche Identität. Vielmehr ist das Erfassen, z.B. wahrnehmendes Betrachten des vorgegebenen sinnlichen Substrates, schon eine Aktivität, eine Erkenntnisleistung unterster Stufe. So im bloßen Wahrnehmen, in dem wir den Blick an dem vorgegebenen, affizierenden Gegenstand hin und her wandern lassen. Er zeigt sich dann als ‚derselbe Gegenstand von verschiedenen Seiten’“ (EU, S. 60).

In der Wahrnehmungsaktivität ist jede aktuelle Wahrnehmung von einer rezeptiven Wahrnehmung begleitet und von Vorgegebenheit affiziert. Der vorgegebene Gegenstand wird dann bei rezeptiver Wahrnehmung als einheitlich sinnliches Substrat betrachtet. Aber solche passive Affektion ist noch nicht am frühest, weil der Gegenstand als Substrat bloß passiv vorgebendes Bewusstseins schon eine Erkenntnisleistung unterster Stufe ist, schon unter der Aufmerksamkeit des Bewusstseins steht. Der radikalere Begriff von Passivität „ist der der rein affektiven Vorgegebenheit, des passiven Seinsglaubens, in dem noch nichts von Erkenntnisleistung ist: der bloße ‚Reiz’, der von einem umweltlich Seienden ausgeht“ (EU, S. 61).
Es gibt eine andere Erkenntnisaktivität, z.B. das Urteilen, besonders das prädikative Urteilen. Dementsprechend ist der Gegenstand der Vorgegebenheit im Urteilen das Urteilssubstrat. Das Urteilen setzt eben das Urteilssubstrat in der Vorgegebenheit voraus. Die Rückfrage vom prädikativen Urteilen und seiner Evidenz bezieht sich direkt auf den Bereich des passiven Seinsglaubens, als des Bewusstseins der Vorgegebenheit der Urteilssubstrate (vgl. EU, S. 52). Es scheint dann so, dass die unterschiedlichen Substrate von der Welt, die der ganze Bereich der Vorgegebenheit ist, durch unterschiedliches Interesse differenziert sind. Daher bietet uns die Welt einmal die Gegenstände als sinnliche Substrate, ein anderes Mal als Urteilssubstrate an. Auf der anderen Seite ist unser Thema derartigen Interesses auch durch unterschiedliche Affektionen vorherbestimmt und motiviert. Aber schließlich ist jedes Thema, welches zum weltlichen Thema gehört, ohne die Affektion der passiven Vorgegebenheit in der Welt unmöglich. So ist jedes Thema, auch ein theoretisches durch die Vorgegebenheit relativiert:

> „Im natürlichen Dahinleben ist die Welt kein Thema, sondern sie ist vorgegeben, und als eine universale Einheit, obschon nicht aus einer Einheit aktiver Synthesis her. Sie ist eine universale Leistung der ‚transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft', oder wie es Hume entdeckt hat, eine Leistung der Assoziation... Thema kann nur werden, was vorgegeben ist, und wird es durch Affektivität aus Aktivität. Das passiv Vorgegebene affiziert das Ich und dieses antwortet mit einer thematischen Zuwendung, durch die das Vorgegebene zum vorübergehenden oder bleibenden Thema, etwa dem eines theoretischen Interesses werden kann" (XXXIV, S. 67).

Demzufolge ist die Theorie der Einbildungskraft von Kant oder die Theorie der Assoziation von Hume noch auf eine bestimmte Vorgegebenheit der Welt begründet. Die Vorgegebenheit dabei ist aber nicht absolut, weil sie noch nicht der phänomenologischen Reflexion oder Reduktion unterzogen ist. Demzufolge sind ihre theoretischen Interessen unkritisiert und relativiert. Die Struktur der Relativität und des Themas wird im nächsten Paragraphen weiter behandelt.

3. Die Horizontstruktur der Vorgegebenheit:

Wenn man die Welt als den ganzen Bereich der Vorgegebenheit bezeichnet, erkennt man, dass im Prinzip jede faktische Erkenntnisaktivität und alle Lebenspraxis in diesen Bereich fallen müssen. Jede Erkenntnisaktivität hat dann ihre Gegenstände, die nicht nur durch unsere Aktivität synthetisch, einheitlich erfasst sind, vielmehr sind sie vor unserer Aktivität passiv, synthetisch, und einheitlich vorgegeben. Die vorgegebenen Gegenstände sind nicht nur bereits in Form der Zeit, des Raums konstituiert, sondern befinden sich schon vor unserer theoretischen Zuwendung, vor unserer aktuellen Erfahrung in zahlreichen Vorerkenntnissen und habituellen Themen. Die wichtigen Formen oder Quellen der Vorgegebenheit schließen die Ursynthese des Zeitbewusstseins, die vorprädikative Erfahrung, Apperzeption, Idealisierung, Habitualität, Vorurteil, Tradition, Geschichtlichkeit u.s.w. mit ein und gehören zu dem konkreten Bewusstseinsleben in der allumfassenden Welt. Jegliche Formen oder Quellen der Vorgegebenheit sind nicht von den anderen isoliert, sondern können mit den anderen verflochten werden und bilden zusammen mit diesen die Horizontstruktur der Vorgegebenheit.

Die Vorgegebenheit ist dann vor allen Erkenntnisaktivitäten vorbekannt, und die Vorbekanntheit liegt an der besonders Gegebenheitsweise des Horizonts. „Niemals vollzieht sich eine Erkenntnisleistung an individuellen Gegenständen der Erfahrung so, als ob diese erstmalig vorgegeben wären als noch gänzlich unbestimmte Substrate" (EU, S. 26). Die jetzige Bestimmung des Gegenstands ist dann mitbestimmt durch die vorherige Vorbekanntheit, die über die jetzige Bestimmung hinausgeht. Dieses ist der erste wichtige Charakter der Horizontstruktur, der als „über jetzige Bestimmung immer hinausgehend" gekennzeichnet ist.

Die Vorgegebenheit, deshalb auch die ganze Welt, ist prinzipiell in jeder einzelnen Erfahrung und jedem Gegenstand impliziert, und der Horizontcharakter der Vorgegebenheit ist zuerst durch die abstrakte, von Vorgegebenheit her modifizierte Erkenntnisaktivität gekennzeichnet. Der Horizont wird dann nicht als ein „sachlicher Raum" charakterisiert, sondern er ist ein möglicher Raum für die mögliche Erfahrung, die mögliche Erkenntnisaktivität zu „Bewegung", oder die Vermöglichung des

Bewusstseins selbst. „Hier überall spielt in diese Möglichkeiten hinein ein *Ich kann* und *Ich tue* bzw. *Ich kann anders als ich tue* — im übrigen unbeschadet der stets offen möglichen Hemmungen dieser wie jeder Freiheit. Die Horizonte sind vorgezeichnete Potentialitäten... Die Vorzeichnung selbst ist zwar allzeit unvollkommen, aber in ihrer Unbestimmtheit doch von einer Struktur der Bestimmtheit“ (I, S. 82-83). Der Horizont in seiner Unbestimmtheit (von einer Struktur der Bestimmtheit) ist „im voraus in Mitgeltung als ein Spielraum von Möglichkeiten, als einen Gang der Näherbestimmung vorzeichnend, die erst in der wirklichen Erfahrung für die bestimmte Möglichkeit entscheidet, sie verwirklichend gegenüber anderen Möglichkeiten“ (EU, S. 27).
Die Potentialitäten in dem Horizont, die durch meine Vermöglichung aktualisiert werden könnten (Verwirklichung), sind nicht zusammenhanglos, sondern wesensgesetzlich verwirklicht; dies bildet die erste Hemmung für die Freiheit des „*ich tue*“, „*ich kann*“. Ich tue, aber mit einer bestimmten Kenntnisnahme in der Welt, und die Kenntnisnahme braucht ihre Substrate, d.h., die Gegenstände für mögliche Erfahrungen. Die möglichen und dann wirklichen Erfahrungen finden sich aber in wirklichem raum-zeitlichen Horizont, und die Gegenstände müssen als reale Objekte aus der Welt bewusst werden. Der Horizont des „*ich tue*“ im Sinne der Vermöglichung wird dann in Bezug auf die wirkliche Gegebenheitsweise der Gegenstände zu Innen- und Außenhorizont differenziert werden.
Im Innenhorizont hat jede aktuelle Erfahrung ihren Kern wirklicher und bestimmter Kenntnisnahme, und außerdem hat sie unmittelbar selbstgegebenen Inhalt. „Aber über diesen Kern bestimmten Soseins hinaus, des eigentlich als ‚selbst da’ Gegebenen hinaus, hat sie ihren Horizont“ (EU, S. 27). Dann verweist jede Erfahrung auf eine Möglichkeit, immer über sich hinausgehen zu können. Die Möglichkeit vom Ich her ist „eine Ver-möglichkeit, nicht nur das Ding, das im ersten Erblicken Gegebene, nach dem dabei eigentlich Selbstgegebenen schrittweise zu explizieren, sondern auch weiter und weiter neue Bestimmungen von demselben erfahrend zu gewinnen. Jede Erfahrung ist auszubreiten in eine Kontinuität und explikative Verkettung von Einzelerfahrungen, synthetisch einig als eine einzige Erfahrung, eine offen endlose von Demselben“ (EU, S. 27). Der Horizont, der über den Kern bestimmten Soseins und das gegenwärtige Selbstgegebene hinausgeht und dadurch die immer neue Bestimmung von demselben gewinnen kann, ist der Innenhorizont jedes Dings.
Über den Außenhorizont sagt Husserl:

> „Jedes erfahrene Ding hat nicht nur einen Innenhorizont, sondern es hat auch einen offen endlosen Außenhorizont von Mitobjekten (also einen Horizont zweiter Stufe, bezogen auf den Horizont erster Stufe, sie implizierend), von solchen, denen ich zwar im Augenblick nicht zugewendet bin, denen ich mich aber jederzeit zuwenden kann als von dem jetzt erfahrenen verschiedenen oder ihnen in irgendeiner Typik gleichen. Aber bei aller antizipatorisch bewussten möglichen Verschiedenheit der anderen Objekte ist doch eines ihnen allen gemeinsam: alle jeweils zugleich antizipierten oder auch nur mit im Hintergrunde als Außenhorizont bewussten Realen sind bewusst als reale Objekte [...] aus der Welt, als in dem einen raum-zeitlichen Horizont seiende“ (EU, S. 28-29).

Aber die Unterscheidung zwischen Innen- und Außenhorizont ist nur relativ, d.h., der Kern und die ihm entsprechende äußere Beziehung zu einem anderen Objekt kann sich durch unser thematisches Interesse bzw. unsere Aufmerksamkeit verändern, was wiederum auf dem noch universalen Horizont, d.h. der Welt als dem Boden des passiven Seinsglaubens, sich begründen muss. Jeder Gegenstand ist mit seinen Möglichkeiten oder Potenzialitäten mitgegeben, d.h., durch das, was uns vom jeweilig passiv vorgegebenen Hintergrundfeld her affiziert wird, können wir solche Potenzialitäten bzw. den Horizont haben. Das „Was" ist das mögliche Substrat unserer Kenntnisnahme. Es ist zwar gegenüber dem aktuellen Gegenstand noch unbestimmt, aber dies und der aktuelle Gegenstand gehören gemeinsam zur Allgemeinheit eines apriorischen Typus, der den aktuellen Gegenstand und seine Möglichkeit umfasst und affiziert. Die vorgegebene Allgemeinheit eines apriorischen Typus lässt dann die Unbekanntheit nie absolut unbekannt sein, „vielmehr Unbekanntheit ist jederzeit zugleich ein Modus der Bekanntheit" (EU, S. 34). „Alle Sondertypik [...] ist aber umspielt von der Totalitätstypik, der zum ganzen Welthorizont in seiner Unendlichkeit gehörigen... So ist eine Fundamentalstruktur des Weltbewusstseins, bzw. in korrelativer Prägung der Welt als Horizont aller erfahrbaren Einzelrealen, die Struktur der Bekanntheit und Unbekanntheit mit der ihr zugehörigen durchgängigen Relativität und der ebenso durchgängigen relativen Unterscheidung von unbestimmter Allgemeinheit und bestimmter Besonderheit" (EU, S. 32-33).

Das Verständnis der Vorgegebenheit ist ganz wichtig um die transzendentale Reduktion in der Folge richtig verstehen zu können. Die transzendentale Reduktion ist die Radikalisierung der Epoché, die radikalere und universalere methodische Operation der Epoché, d.i., die radikalere Enthaltung der Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme und Hemmung in Bezug auf den Horizontcharakter des Bewusstseins. Die Gültigkeit der Seinsgeltung beschränkt sich durch dieses Verständnis der Vorgegebenheit nicht mehr auf eine einzelne Thesis, sondern die Geltung der einzelnen Thesis basiert auf der noch universaleren und vorgegebenen Urdoxa und Welt, die der Boden des passiven Seinsglaubens ist. Entsprechend bekommt dann die Hemmung der Glaubensgewissheit, die gegensätzliche Denkweise auch ihren Horizontcharakter, d.h., die Relativität jedes Themas.
Außer den oben erwähnten drei Charakteristika der Vorgegebenheit können wir auch von zwei unterschiedlichen Seiten über die Vorgegebenheit sprechen.
Einerseits beherrscht die Idee der Relativität die ganze Vorgegebenheit. Die Welt als der ganze Bereich von Vorgegebenheit und der Boden des passiven Seinsglaubens bieten wahrscheinlich ein „Absolutes" dar, als Urdoxa. Aber vor der Epoché ist die Welt als Urdoxa nicht vernünftig motiviert. Die Urdoxa, die Vorgegebenheit steht dann gegenüber der Selbstgegebenheit, die wiederum gegenüber der Urdoxa das denkbare Ursprünglichste ist. Die Vorgegebenheit besitzt aber zunächst keine negative Bedeutung, sondern sie ist notwendig für die weitere Enthüllung der transzendentalen Reduktion. Sie macht die scharfe Kritik gegenüber der Selbstverständlichkeit aus, enthüllt ihre Basis und verlangt dadurch eine noch radikalere Ausübung der Epoché. Unsere Erkenntnisaktivitäten, wenn sie noch nicht durch die Epoché zu reinen Phänomenen reduziert worden sind, sind immer von der

Vorgegebenheit affiziert, deshalb relativiert. Auch die Aktivität von aktueller Wahrnehmung hat ihren Wahrnehmungshintergrund, Affektionshorizont. Deshalb ist die Wahrnehmung selbst auch relativiert und nicht mehr etwas wie absolut Selbstgegebenes. Die Evidenz der Selbstgegebenheit im Sinne der Wahrnehmung, sogar der unmittelbaren Anschauung wird dann zu problematisch, und die Theorie der Evidenz muss weiter durch die Bewährungstheorie verbessert werden. Die Vorgegebenheit, die Welt und die Urdoxa sind der Gegenpol zur Anschauung, dem Selbstgegebenen und dem Evidenten, ihre Geltung ist noch universaler und bleibt zunächst unbekannt.

Andererseits ist die Vorgegebenheit nicht ganz unvernünftig motiviert, sondern sie ist uns nur passiv vorgegeben. Hier geht es hauptsächlich um die einzelne gegenständliche Erfahrung anstatt um die vorgegenständliche, gänzliche Welterfahrung als die Urdoxa der anderer Seite. Die vorgegebene einzelne gegenständliche Erfahrung ist die vorprädikative Erfahrung, die uns die letztursprünglichen Erfahrungsevidenzen geben soll. „Aus dem bereits Gesagten ergibt sich, dass wir im Strome unserer Welterfahrung, wie er bezogen ist auf die immer schon vorgegebene Welt, gar nicht so ohne weiteres jene gesuchten letztursprünglichen Erfahrungsevidenzen finden werden, jene wirkliche Urstiftung vorprädikativer Evidenz im Aufbau auf ganz ursprüngliche, ursprünglich gestiftete Erfahrungsevidenz“ (EU, S. 38). Die Vorgegebenheit auf die Weise der Welt, der Urdoxa ist mit Hilfe der „Idealisierung“ zustande gekommen, und dies führt dazu, „die Welt unserer Erfahrung als an sich so bestimmte anzusehen, (was) eben schon eine Leistung von Erkenntnismethoden ist, die sich auf die Vorgegebenheiten unserer unmittelbaren Erfahrung gründet“ (EU, S. 41). „Wollen wir also auf eine Erfahrung in dem von uns gesuchten letztursprünglichen Sinne zurückgehen, so kann es nur die ursprüngliche lebensweltliche Erfahrung sein, die noch nichts von diesen Idealisierungen kennt, sondern ihr notwendiges Fundament ist. Und dieser Rückgang auf die ursprüngliche Lebenswelt ist kein solcher, der einfach die Welt unserer Erfahrung, so wie sie uns gegeben ist, hinnimmt, sondern er verfolgt die in ihr bereits niedergeschlagene Geschichtlichkeit auf ihren Ursprung zurück — eine Geschichtlichkeit, in der der Welt erst der Sinn einer ‚an sich’ seienden Welt objektiver Bestimmbarkeit zugewachsen ist auf Grund ursprünglicher Anschauung und Erfahrung“ (EU, S. 43-44). So gibt es bei der Problematik der Vorgegebenheit zwei verschiedene Rückgänge: erstens den Rückgang auf Vorgegebenheiten unserer unmittelbaren Erfahrung, der einzelnen gegenständlichen Erfahrung oder den Rückgang von der Urteilsevidenz auf gegenständliche Evidenz[108]; zweitens den „Rückgang von der vorgegebenen Welt mit allen ihren Sinnesniederschlägen, mit ihrer Wissenschaft und wissenschaftlichen Bestimmung auf die ursprüngliche Lebenswelt“ (EU, S. 49).

Den zwei Seiten der Vorgegebenheit entsprechend gibt es dann für die transzendentale Reduktion zwei Aufgaben. Die erste Aufgabe besteht darin, dass die Geltung der Urdoxa, die Geltung der Welt als der Boden des passiven Seinsglaubens durch die transzendentale Reduktion aufgehoben werden muss. Aber die Geltung der Welt kann nicht aufgehoben werden, wenn wir den Horizontcharakter der Welt, der

[108] Vgl. EU, §5.

Vorgegebenheit nicht zuvor kennen gelernt haben, weil die Geltung der Welt nur durch die Enthaltung der Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme und Hemmung des Horizonts, die hier als das Thema in vorgegebenem Horizont, also als die Relativität des jeweiligen Themas durch den Horizontcharakter charakterisiert ist, schrittweise aufgehoben werden kann. Nach der ersten Aufgabe besteht dann die zweite Aufgabe darin, die zwei Rückgänge auf ursprüngliche Anschauung und Erfahrung, schließlich auf die ursprüngliche Lebenswelt zu verwirklichen. Dabei werden alle ursprünglichen Anschauungen und Erfahrungen zu reinen Phänomenen, den Phänomenen ohne Hemmung und gegensätzliche Denkweise, d.i., der Phänomenalität der Phänomene, der prinzipiellen Erfahrbarkeit, Anschaubarkeit der Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché und schließlich zu der Lebenswelt, die das Universum prinzipieller Anschaubarkeit ist. Die Aufgaben der transzendentalen Reduktion sind dann nichts anderes als die Radikalisierung der vorher im zweiten Kapitel schon erklärten Epoché als eine Methode, der phänomenologischen Reduktion und der Verwirklichung im Sinne der eidetischen Reduktion. Dadurch wird der uninteressierte Zuschauer mit all seiner Konkretion zur transzendentalen Subjektivität werden.
Im nächsten Paragraphen wenden wir uns der Problematik der Relativität und der Seinsgeltung der Welt, die jetzt den Horizontcharakter besitzt, zu.

§17 Thema, Interesse und Relativität

In diesem Paragraphen versuchen wir, die Begriffe wie Thema, Interesse und Relativität und die Beziehung zueinander zu erklären.
„Jeder thematische Akt, jede Thesis setzt ein Thema... Thema im eigentlichen Sinn ist Satz im Urmodus der Gewissheit, bzw. ein Setzen im eigentlichsten Sinn vollzieht der unmodalisierte Akt“ (XXXIV, S. 28). „Was ich thematisch gesetzt, mir in aktuellem Interesse zugeeignet (habe), das bleibt bis auf weiteres ‚mein Eigen’, es ist in habitueller Geltung, mein habituelles Thema. Jeweils habe ich ein thematisches Universum, ein Universum meines thematischen Besitzes, das All dessen, was für mich noch in Geltung ist“ (XXXIV, S. 28). Für den Botaniker beispielsweise ist das Pflanzenreich sein Forschungsthema, und nach spezieller Untersuchung kann er ein spezielles Thema auswählen, dessen theoretische Bestimmung die berufsmäßige und durch sein Berufsinteresse bedingte Absicht ist. Aber das Pflanzenreich ist für ihn weiterhin ein Teil der ganzen Natur, die weiterhin gilt und Mitthema für den Botaniker ist. „Hier Thema in einem weiteren Sinn. Die Welt ist ein Universum in der Einheit einer Setzung, universales Thema, und aus diesem Universum, das immerfort in Geltung, immerfort, wenn auch habituell, ‚Thema’ ist, wählt das Ich ein Sonderthema aus als Thema seines theoretischen Interesses, als habituelles Willensthema für theoretische Betrachtungen. Andere Gegenstände der Welt werden willensthematisch in anderem Sinn, sie sollen als Eigentum ‚erworben’, zu Nutzzwecken verwertet, umgestaltet werden“ (XXXIV, S. 33). Die Gegenstände der Forschungsgebiete sind dann im thematischen Universum die unserem theoretischen Interesse und Betrachtung angepassten Gegenstände.
Aber die Anpassung ist nicht willkürlich. Im Thema gibt es einen Unterschied von Endziel und Mittel. „Der Unterschied von Endziel und Mittel für mich besteht für alle

Arten von Thesen und Themen... So kann etwas mir praktisch wert sein an und für sich selbst und zugleich wert sein als Mittel für anderes, oder etwas mir als Prämisse für anderes gelten und fortgelten“ (XXXIV, S. 28). Die Mathematik z.B. ist selbst eine unabhängige Naturwissenschaft, die ihren Wert in sich selbst hat und eigenes Endziel bedeutet. Zugleich ist Mathematik auch eine Prämisse oder Mittel für andere Naturwissenschaften, z.B. Physik, damit das Thema der Physik sich mittels der Mathematik darstellen kann. Andere Naturwissenschaften wiederum setzen die Physik voraus, und im Bereich der Naturwissenschaft gilt die Mathematik als nie gebrochene und immer wirkende Prämisse und immer fortgeltend als das habituelle Thema für die anderen Naturwissenschaftler. Trotzdem ist die Mathematik auch nicht absolut, weil sie noch andere Wissenschaft z.B. formale Logik voraussetzen muss. Mit anderen Worten, die Mathematik als Endziel ist nur relativ zu z.B. der Physik gesprochen. Die Mathematik in sich setzt noch die Geltung der formaler Logik voraus. Die das jeweilige Thema anpassenden Gegenstände und die immer wiederkehrende Struktur von Endziel und Mittel des Themas bilden so zusammen den ersten Charakter des Themas (Außenhorizont des Themas).

Ein anderer Charakter des Themas besteht in seiner Möglichkeit zu modalisieren. Wie gesagt, jedes Thema ist eine Setzung in ihrem Urmodus der Gewissheit, aber „Gewissheiten leiden oft im Fortgang des Lebens, sie können nicht erhalten bleiben, sie verwandeln sich in Zweifelhaftigkeiten“ (XXXIV, S. 28). „Wege zu neuen thematischen Haben, zu neuen Geltungen, führen durch Modalisierung. Sie haben die Funktion von Triebkräften oder sind die Quellen von solchen. Modalisierung raubt die Befriedigung des ‚ruhigen Besitzes’. Das natürliche Leben vollzieht sich in immer neuen thematischen Akten, wodurch sich im Allgemeinen die thematische Sphäre erweitert“ (XXXIV, S. 28). Die Modalisierung ist schließlich durch die Vorgegebenheit affiziert, sie treibt uns an, über das jetzige Interesse hinausgehen zu können. Die Welt bleibt dabei immer unser Universalthema. „Alles, was uns interessiert, liegt in der Welt, die sich, wenn auch unvollkommen erfahren, doch immer gibt in der Einheit einer Kontinuität der Erfahrung... Es ist [...] ein Einheitsfeld, in dem alles liegt, was wir suchen und finden und was je uns affizieren wird... Jede Besonderheit, die uns ‚ausschließlich’ interessiert, treibt uns, wenn wir ihr nachgehen, über sich selbst hinaus auf Umgebungen, Hintergründe. Was wir je thematisch hatten, bleibt in thematischer Fortgeltung, was unbeachtet blieb, hat seine Mitgeltung, es kann jederzeit affizieren, herausgeholt und thematisch werden. Horizont“ (XXXIV, S. 37-38). Wir können dies als den Innenhorizont des Themas bezeichnen.

Dann hängt alles zusammen; die vielfache Vorgegebenheit (Habitualität, Vorurteil, Tradition usw.) ist uns thematisch affiziert (vgl. XXXIV, S.72), danach können wir uns (z.B. als Mathematiker) aktuell bestimmten oder berufsmäßigen Themen zuwenden. Obwohl die aktuellen Themen wert an und für sich selbst sein können, werden sie nicht von anderen isoliert bleiben. Die aktuelle Themen (des Mathematikers) werden sich dann entweder schon auf die vorgegebene Themen (von Menschen überhaupt) begründen, oder sie werden weiter anderen Themen (des Physikers z.B.) zugrunde liegen (Außenhorizont des Themas der Mathematik). Andererseits werden alle Themen in der Mathematik nicht immer in Gewissheit bleiben, sondern sie können in Frage gestellt werden. Dies funktioniert wie die Triebkräfte, um die thematische Sphäre der Mathematik zu erweitern (Innenhorizont

des Themas der Mathematik). Es ist also die Horizontstruktur des Themas, die aber immer in der Welt, die den ganzen Bereich von Vorgegebenheit bezeichnet, verbleiben muss. Die Vorgegebenheit bietet dem entsprechenden Thema Gegenstände an, und die Gegenstände in diesem Thema sind dann dem Thema passend umgestaltet. Die Zuwendung zu diesem Thema ist unser Interesse.

Jetzt ist es sinnvoll, dass wir Eigenheit des Themas, das jetzt von Vorgegebenheit bedingt ist und den Charakter von Horizont hat, mit der Eigenheit der Thesis (des einzelnen Urteils), die wir hauptsächlich im ersten Kapitel behandelt haben, vergleichen.
Das Thema in der Welt ist immer relativ, weil die Gewissheit des Themas nur relativ zur Gewissheit der Urdoxa der Welt besteht. Die Gewissheit des Themas ist selbst modalisierbar, und seine mögliche Modalisierung begründet sich auf seinen Innenhorizont, der sich schließlich auf die unendlich offene Welt, auf ihre Geltung, und auf die Urdoxa der Welt begründet. Wie gesagt modalisiert sich die Urdoxa nicht, sie besitzt auch keinen Erkenntnischarakter, weil sie nichts zu tun hat mit dem Problem der Selbstgegebenheit und der Evidenz. Sie ist in sich absolut und bezeichnet den Seinsmodus der Welt, der ganzen Vorgegebenheit selbst. Demzufolge ist das Thema teils durch die Vorgegebenheit motiviert und hat in gewissem Sinne auch nichts zu tun mit dem Problem der Selbstgegebenheit und der Evidenz. Das Thema modalisiert sich dann durch die Hemmung von Modalisierung (das veränderte Interesse), oder die Hemmung im noetischen, subjektiven Sinne (vgl. §8, *b*).
Im Gegensatz dazu ist die Thesis von Selbstgegebenheit motiviert, oder ihre Gewissheit ist durch die wahrnehmungsmäßige Hemmung (die Hemmung von Wahrnehmung) modalisiert. Die Seinsgewissheit der Thesis, z.B. die reine Gewissheit oder die absolute Gewissheit sind wahrnehmungsmäßig die Gewissheit der Immanenz und Transzendenz, oder der Selbstgegebenheitsweise der inneren und äußeren Wahrnehmung (vgl. §8, *c*). Sie ist dann durch die Selbstgegebenheit oder Evidenz motiviert, und wenn die Selbstgegebenheit absolut gegeben ist (z.B. als Immanenz im Sinne des reellen Enthaltenseins des Bewusstseinstroms), ist die Gewissheit der entsprechenden Thesis nicht relativ, sondern absolut.
Der erste Unterschied zwischen Thesis und Thema besteht dann darin, dass die Hemmung für die Modalisierung der Thesis und des Themas unterschiedlich ist. Für die Thesis gilt die erste Art der noematischen, objektiven Hemmung von Selbstgegebenheit im Sinne der einzelnen Wahrnehmung, dagegen gilt für das Thema die zweite Art der Hemmung im noetischen, subjektiven Sinne der Vorgegebenheit.
Ein zweiter Unterschied liegt in der Gegebenheitsweise ihres Gegenstands. Der Gegenstand der Thesis ist durch die innere und äußere Wahrnehmung gegeben. Hingegen ist der Gegenstand des Themas das andere vorgegebene Thema als sein Mittel und seine Prämisse, und das vorgegebene Thema kommt von der Affektion seines Innen- oder Außenhorizonts, schließlich von der ganzen Welt als Urdoxa.

Jetzt können wir weiter fragen, wie man hier die Epoché oder Reduktion bei dem „Thema“ vollziehen kann. Was durch die Epoché ausgeschaltet ist, betrifft jetzt nicht nur eine Thesis von einzelner Wahrnehmung oder einzelnem Gegenstand, sondern das Thema, das seinen Innen- und Außenhorizont zugleich besitzt. Seine Geltung

begründet sich auf die Welt, die Urdoxa, deren Geltung nie durch Modalisierung oder Negation abgebrochen werden kann, weil jede Modalisierung die Urdoxa voraussetzt und die Urdoxa für uns immer außer Reflexion und anonym bleiben soll.
Außerdem besteht die Schwierigkeit nicht nur in der Anonymität der Urdoxa, sondern in ihren mannigfaltigen Formen: die Habitualität, das Vorurteil, die Tradition, die Geschichtlichkeit usw. Es ist dann nicht wie bei der Wahrnehmung des einzelnen Gegenstandes, sein Seinsglaube ist der Glaube an das Sein des jeweiligen Gegenstandes. Dem analog ist die Welt als der ganze Bereich des Seins und Seienden, die „wahrscheinlich" auf ein Mal durch die Epoché ausschaltet, eingeklammert werden kann. Ein solches gewöhnlichen Verständnis der Epoché ist schon unvollständig und naiv bei der einzelnen Wahrnehmung[109], geschweige denn bei dem Thema der Welt als Urdoxa. Auch wenn es wahr wäre, dass das ganze Sein der Welt durch die Epoché ausgeschaltet, eingeklammert werden kann, bedeutet es aber doch nicht, dass unser *Verständnis* von der Welt als Selbstverständlichkeit ausgeschaltet ist. Die Welt bleibt dagegen ständig in unserem Verständnis und ist für uns immer geltend. Die Wahrnehmung oder die ganze Erfahrung der Welt kann dann vielleicht durch die Ausschaltung ihres Seinsglaubens zu reinen Phänomenen, aber nicht unser Verständnis von der Welt zu Phänomenen werden.
Um die Epoché auch über all den Horizont des Themas zu vollziehen, müssen wir weiter die Eigenheit des Themas aufzuklären suchen, damit das Thema mit all seinem Umfang der „passende Gegenstand" für die Epoché werden kann. Im Hinblick darauf hat Husserl den Begriff „Relativität" erwählt; Sie ist die Beschreibung für die gegenseitige Abhängigkeit zwischen den unterschiedlichen, aber immer auf einander sich beziehenden Themen oder Horizonten. Außerdem muss die Relativität imstande sein, den Charakter von Erkenntnisaktivität und Horizont darzustellen. Das Thema, wie gesagt, hat seine Innen- und Außenhorizonte, die sich aufeinander beziehen. Die „Komplexe" der Themen sind dann schwer zu beschreiben, aber „sie unterliegen nicht etwa der Willkür. Hier liegen alle Probleme der ‚Relativität'. Es sind die der Horizonte" (XXXIV, S. 62). „Wir haben Relativitäten, in die alles Seiende innerhalb der Welt verflochten ist und von dem jeweils aktuell Erfahrenen, und ‚Vorgegebenen' natürlich zugänglich" (XXXIV, S. 62). So kann das Problem der Relativität im Prinzip alle andere Probleme wie Thema, Seiendes und Erfahrung darstellen und zwar nicht „willkürlich". Was hier gemeint ist, können wir aus Husserls Analyse über die europäische Ideengeschichte, besonders in den ersten beiden Teilen der *Krisis* entnehmen.
Zuerst müssen wir beachten, „dass Husserls Historie in der *Krisis* kein Stück mundaner Ideengeschichte ist, sondern bereits a limine Geschichte im Rahmen der schon vorausgesetzten phänomenologischen Epoché. Dass Husserl hier die transzendentale Reduktion nicht eigens eingeführt, sondern stillschweigend vollzogen hat, lässt die ersten beiden Kapitel des *Krisis*-Werkes leicht als ein Stück Geschichteschreibung in der natürlichen historischen Einstellung erscheinen"[110]. Die transzendentale Reduktion hier ist die auf die Relativität bezogene Epoché. Darum können wir erwarten, dass in der *Krisis* die Beschreibung der Ideengeschichte nichts

[109] Näheres siehe §12 dieser Arbeit.
[110] E. Ströker: *Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserls Spätwerk*, in *Phänomenologische Studien*. Frankfurt an Main 1987, S. 82.

anderes ist als die die Relativität der Ideengeschichte enthüllende phänomenologische Beschreibung, obwohl sie zuvor nur implizit ist. Wir werden nicht die ganze Analyse wiederholen, sondern nur einige wichtige Punkte zugunsten des Verständnisses der Relativität nennen.

1. Der Titel des zweiten Teils der *Krisis* lautet: „Die Ursprungsklärung des neuzeitlichen Gegensatzes zwischen physikalistischem Objektivismus und transzendentalem Subjektivismus". Die detaillierte Beschreibung der Entstehung des physikalistischen Objektivismus befindet sich im sogenannten Galilei-Paragraphen der *Krisis*. Die Objektivierung der physikalistischen Natur ist erst durch die Mathematisierung der Natur möglich, und neuzeitlich durch Galilei realisiert. „In der Galileischen Mathematisierung der Natur wird nun diese selbst unter der Leitung der neuen Mathematik idealisiert, sie wird — modern ausgedrückt — selbst zu einer mathematischen Mannigfaltigkeit" (VI, S. 20). „Durch ihre Idealisierung der Körperwelt in Hinsicht auf ihr raumzeitlich Gestalthaftes hat sie ideale Objektivitäten geschaffen. Sie hat aus der unbestimmt allgemeinen lebensweltlichen Form Raum und Zeit mit der Mannigfaltigkeit [...] eine objektive Welt im eigentlichen Sinne gemacht; nämlich eine unendliche Totalität von methodisch und ganz allgemein für jedermann eindeutig bestimmbaren idealen Gegenständlichkeiten" (VI, S. 30). Das Problem liegt aber nicht in der Mathematisierung der Welt, sondern in der Mathematisierbarkeit der Sinnesqualitäten, der „Füllen" (VI, S. 33) des Körpers. „Zur Weltstruktur gehört nun allerdings auch, dass alle Körper je ihre spezifischen Sinnesqualitäten haben. Aber die rein in diesen fundierten qualitativen Konfigurationen sind keine Analoga der raumzeitlichen Gestalten, sind nicht eingeordnet in eine ihnen eigenen Weltform" (VI, S. 33). Daraus kommt die indirekte Mathematisierung der Sinnesqualität des Körpers, der schließlich indirekt zum physischen Körper werden kann, was die grundlegende galileische Motivation ist und für die neuartige Idee der Physik faktisch urstiftend ist. Dadurch kommt es dass „alles in den spezifischen Sinnesqualitäten sich als real Bekundende seinen mathematischen Index haben müsse in Vorkommnissen der selbstverständlich immer schon idealisiert gedachten Gestaltsphäre und dass sich von da aus die Möglichkeit einer indirekten Mathematisierung auch in dem vollen Sinne ergeben müsse, nämlich [...] alle Vorkommnisse auf Seiten der Fülle ex datis zu konstruieren und damit objektiv zu bestimmen. Die gesamt unendliche Natur als konkretes Universum der Kausalität [...] wurde zu einer eigenartig angewandten Mathematik" (VI, S. 35-36). Demzufolge beginnt mit Galilei die Unterschiebung der idealisierten Natur für die vorwissenschaftlich anschauliche Natur, die unmittelbar bei aller Idealisierung vorausgesetzte Wirklichkeit und in einer in ihrer Art unübertrefflichen Bewährung gegeben ist (vgl. VI, S. 51).

2. Mit der zu schnell zur Selbstverständlichkeit gewordenen Mathematisierung ergibt sich die Konsequenz, „dass die Auffassung der neuen Idee „Natur", als einer abgekapselten, einer real und theoretisch in sich geschlossenen Körperwelt, alsbald eine völlige Verwandlung der Idee der Welt überhaupt mit sich führt. Sie zerspaltet sich sozusagen in zwei Welten: Natur und seelische Welt, von der die letztere es freilich durch die Art ihrer Bezogenheit auf die Natur zu keiner selbständigen Weltlichkeit bringt" (VI, S. 61). Wenn die naturwissenschaftlich rationale Natur eine

an sich seiende Körperwelt ist, musste dann die frühe Welt an sich eine gespaltene Welt sein, gespalten in Natur an sich und in eine davon unterschiedene Seinsart: das psychisch Seiende (vgl. VI, S. 62). Es ist der Beginn des Dualismus, der seinen Ursprung in der als ein Vorbild herrschenden Naturwissenschaft hat. Der Dualismus ist dann die Grundlage der nach dem Vorbild der Naturwissenschaft gestalteten naturalistischen Psychologie. Zugleich aber ist sie der Grund für die Unfassbarkeit des Vernunftproblems, weil der unendliche Erfolg der Naturwissenschaft und die Entdeckung unendlicher Wahrheits-Allheiten, die durch Mathematik und Naturwissenschaft realisierbar sind, eben für die Philosophie die tiefste Frage erweckt nach ihrem Grund, der nur durch die Vernunft erklärt werden kann. Die Vernunft ist dann der Grund für die Naturwissenschaft, und sie ist eben für die naturalistische Psychologie unfassbar.

3. Das Rätsel der Vernunft führt dann zu den größten aller Revolutionen, der Umwendung des wissenschaftlichen Objektivismus in einen transzendentalen Subjektivismus (vgl. VI, S. 69). „Das an sich Erste ist die Subjektivität, und zwar als die das Sein der Welt naiv vorgebende und dann rationalisierende oder, was gleich gilt: objektivierende“ (VI, S. 70). Das Ego ist erst einmal durch die Epoché von Descartes gefunden, aber sogleich bestimmt sich für Descartes das Ego als die reine Seele. „Es ist offenbar, dass Descartes im voraus, trotz des Radikalismus der Voraussetzungslosigkeit, den er fordert, ein Ziel hat, für welches der Durchbruch zu diesem ‚ego’ das Mittel sein soll“ (VI, S. 81). „Das ego ist nicht ein Residuum der Welt, sondern die absolut apodiktische Setzung, die nur durch die Epoché, nur durch die ‚Einklammerung’ der gesamten Weltgeltung ermöglicht, und als einzige ermöglicht wird. Die Seele aber ist das Residuum einer vorgängigen Abstraktion des puren Körpers, und nach dieser Abstraktion, mindestens scheinbar, ein Ergänzungsstück dieses Körpers“ (VI, S. 81). Demzufolge ist das ego bei Descartes in der Tat als reine Seele und immer im Gegensatz zu dem Verständnis vom physischen Körper verstanden — es ist die „Descartes’ Selbstmissdeutung: die psychologistische Verfälschung des durch die Epoché gewonnenen reinen ego“ (VI, S. 80).
Nach Descartes tritt die große und systematisch aufgebaute wissenschaftliche Philosophie zum ersten Male bei Kant auf, die anzusprechen ist als transzendentaler Subjektivismus. Kant oder der kantische Transzendentalismus des deutschen Idealismus sieht, dass die Evidenz der positiv-wissenschaftlichen Methode nicht eine Täuschung, sondern dass diese Evidenz selbst ein Problem ist; „dass die objektiv-wissenschaftliche Methode auf einem nie befragten, tief verborgenen subjektiven Grunde ruhe [...] eben als einen transzendental-subjektiven“ (VI, S. 103). Aber ein solcher Transzendentalismus hat so viele Voraussetzungen in „selbstverständlicher“ Geltung (vgl. VI, S. 100) und die Grundüberzeugung, „dass die objektiven Wissenschaften [...] und insbesondere die exakten Wissenschaften, vermöge ihrer evidenten theoretischen und praktischen Leistungen als Stätten der einzig wahren Methode und als Schatzkammern letzter Wahrheiten einschätzen“ (VI, S. 102).

Dies genügt für unser Ziel, die Relativität zu erklären. Den Objektivismus oder Subjektivismus können wir als Thema im weiteren Sinne bezeichnen, dem jeweilige

theoretische Einstellung (Objektivismus, Subjektivismus, Realismus, Idealismus u.s.w.) zukommt. Die Relativität des Themas wie die Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme und Hemmung der Thesis besteht dahin, dass seine Identität von anderen ihm gegenüberstehenden Themen her erst zustande kommen kann; d.h., das jeweilige Thema allein, isoliert gesehen, ist *bodenlos* [111]. Den Zustand dieser Bodenlosigkeit können wir als die „unmodifizierte" Relativität bezeichnen. Ihre Bodenlosigkeit ist aber so stark verborgen und deshalb einfach für unsere Augen unsichtbar, dass die Relativität des Themas sich zuerst als Beharren auf sich selbst (Identifizierung) und zugleich als Resistenz gegen andere (Unterscheidung) „modifiziert", dass das jeweilige Thema doch seinen eigenen Boden oder Grund in sich behalten könnte. Dadurch kann das jeweilige Thema im Gegensatz zu anderem gestellt werden und diese in logischer oder anderer Form konfrontieren. Solche bereits versteckte Bodenlosigkeit jedes Themas bis zu jedem wissenschaftlichen Gebiet wird von Husserl als *Selbstverständlichkeit* oder *Naivität* bezeichnet. Deshalb ist „die Ursprungsklärung des neuzeitlichen Gegensatzes zwischen physikalistischem Objektivismus und transzendentalem Subjektivismus" im Sinne der Phänomenologie nichts anderes als die Erklärung über die Entstehung der Selbstverständlichkeit und der Naivität in der Ideengeschichte. Wir wissen bereits, dass das eigentliche Interesse Husserls nicht in der Bewertung der theoretischen Korrektheit des Objektivismus oder Subjektivismus, sondern in der Ursprungsklärung der Relativität jeder philosophischen Richtung der philosophischen Geschichte liegt. Das Ringen zwischen dem Objektivismus und dem Subjektivismus kennzeichnet den Sinn der neuzeitlichen Geistesgeschichte. Beide gegensätzlichen Einstellungen können in der Tat eine Einheit schaffen, d.i., die „Subjekt-Objekt-Korrelation" (VI, S. 184, 265) als eine Einheit, die noch zur Welt und dann zur Struktur der Vorgegebenheit gehört. Diesbezüglich besteht die Aufgabe der transzendentalen Reduktion darin, dass sie uns zur transzendentalen Einstellung führen soll, die schließlich in der Lage ist, über die weltliche Subjekt-Objekt-Korrelation hinaus und zur die „Transzendentalen" gelangen zu können. In der transzendentalen Subjekt-Objekt-Korrelation soll es keine gegensätzliche Stellungnahme und Hemmung des jeweiligen Themas oder Interesses mehr geben, und alle neuzeitlichen Philosophien sollen unter dem neuen transzendentalen Motiv zurück zu sich selbst kommen (vgl. VI, S. 100).
Die transzendental objektive oder noematische Seite haben wir im zweiten Kapitel behandelt, wo sie zu dem Problem der Selbstgegebenheit führte. Dabei ist die Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme und Hemmung der Thesis wegen des nicht-machenden Charakters der Epoché von sich her aufgehoben, und der Vollzug der Epoché schafft dann einen Differenzraum des Bewusstseins, in dem die Selbstgegebenheit im Sinne des „Sich-von-sich-selbst-her-zeigens" erst zustande kommen kann[112]. Der transzendental subjektive, noetische Teil der Korrelation ist eine unserer jetzigen Aufgaben der transzendentalen Reduktion, die wir im nächsten

[111] Schließlich ist jedes Thema auf dem Weltboden (als das Universum der Themen) begründet. „...also im ausdrücklichen Vollzug der echt-universalen Epoché, hebt sie die im Selbstverständnis ihres Beginns gesetzte Voraussetzung des Weltbodens auf; sie entzieht sich den Boden, auf dem sie sich etabliert hat, sie wird durch sich selbst bodenlos" (VI, S. 514). Von hier wissen wir, dass der originale Zustand jedes Themas in der Welt bodenlos ist.
[112] Vgl. §9-§10 dieser Arbeit.

Paragraphen als das Problem der „Reinigung des Bewusstseins“, oder der „Ausschaltung der Relativität des Verständnisses“ bezeichnen wollen.

§18 Die transzendentale Reduktion und die Ausschaltung der Relativität

Bisher haben wir die Aufgabe der Epoché als die Ausschaltung des Seinsglaubens oder die Enthaltung der Seinsgeltung verstanden. Was dabei wirklich ausgeschaltet ist, ist kein Glauben an Sein, kein Sein selbst, keinerlei wirklicher Inhalt oder Aktivität des Bewusstseins, sondern die Seinsgeltung der jeweiligen Thesis, weil sie die Geltung des Glaubens, des Seins selbst ist. Die Enthaltung der Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme und Hemmung führt aber nicht zu Monismus, der im Gegensatz zum Dualismus verstanden werden muss, sondern sie führt zu der reinen Möglichkeit der Phänomenalität, was die eidetische Reduktion auch voraussetzen muss. Schließlich ist das Wesen (und alle Wesenswissenschaft) durch die Wesenerschauung und deshalb durch die Verwirklichung auf die reine Möglichkeit des Phänomens begründet[113].
Parallel dazu ist die Aufgabe der Epoché jetzt die Ausschaltung der Relativität der Themen, und die Epoché wird zugleich zur transzendentalen Reduktion radikalisiert. „Jede Reduktion hat so die zwei Seiten des ‚in Klammern Setzens’, der Epoché von etwas und des ‚Rückgangs auf’ in Richtung des Residuums der Reduktion“[114], und passt sich auch der transzendentalen Reduktion an. Die Relativität auszuschalten (1) und dann das Absolute zu finden (2) (die transzendentale Subjektivität, ihre Absolutheit soll aber nicht im Gegensatz zur Relativität verstanden werden), zugleich die Vorgegebenheit auf die Selbstgegebenheit (im Sinne der Epoché, der phänomenologischen Reduktion) zu reduzieren und deshalb die zwei Rückgänge (auf die ursprüngliche unmittelbare Erfahrung und die ursprüngliche Lebenswelt) zu erfüllen (3), gehören zur jetzigen Aufgabe der transzendentalen Reduktion. Die Relativität auszuschalten ist die erste Aufgabe der Epoché, deren methodische Bedeutung wir schon im zweiten Kapitel erläutert haben. Die Erfüllung dieser Aufgabe ist die Voraussetzung für die zweite Aufgabe, die Erfüllung der beiden Rückgänge, die der Selbstgegebenheit im Sinne der unmittelbaren Anschauung (für den ersten Rückgang) und der Selbstgegebenheit im Sinne der phänomenologischen Reduktion, im Sinne der prinzipiellen Anschaubarkeit für den zweiten Rückgang auf die Lebenswelt entsprechen. Dagegen. hat die transzendentale Subjektivität nichts zu tun mit der Selbstgegebenheit, der adäquaten Evidenz oder den Phänomen (davon unterscheidet sich die transzendentale Reduktion von der phänomenologischen Reduktion), sondern sie ist der direkte Anspruch von der Radikalisierung der Epoché (die apodiktische Evidenz) selbst. Wir können vielleicht wagen zu sagen, dass die transzendentale Subjektivität endgültig in der Lage wäre, *die Epoché zu überwinden*, d.h., wir brauchen den Zugang zum Phänomen (durch Epoché) nicht mehr, weil wir uns schon in der konkretesten Konkretion befinden. Anders ausgedrückt sind die Epoché, die phänomenologische, eidetische und transzendentale Reduktion als die Zugangsmethoden zwar die Voraussetzungen für die Ausschaltung des Seinsglaubens, der Relativität, der Anonymität der transzendentalen Subjektivität und für die beiden

[113] Vgl. §14-§15 dieser Arbeit.
[114] T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der transzendental-Philosophie*. Bonn 1962, S. 76.

Rückgänge auf unmittelbare Erfahrung und die Lebenswelt, aber sie sind *keine* Voraussetzungen für die unmittelbare Erfahrung, die Lebenswelt und die transzendentale Subjektivität *selbst*, weil die Epoché bzw. die Reduktion nichts mit der „Wirklichkeit" oder besser mit der schon reduzierten Wirklichkeit, der „Konkretion" zu tun hat (sondern mit der Hemmung der Konkretion), und weil die unmittelbare Erfahrung, die Lebenswelt und die transzendentale Subjektivität schon die „Originarität" sind, dabei ist von Hemmung, Relativität oder Abstraktion keine Rede.
Andererseits müssen wir verstehen, was die Konkretion bedeuten könnte. Es ist offensichtlich, dass die Konkretion nur unter der transzendentalen Subjektivität-Lebenswelt-Beziehung ihren Sinn haben könnte; allein von einer Seite betrachtet kann die Konkretion nicht zustande kommen. Die Beziehung nennt Husserl auch die transzendentale Subjekt-Objekt-Korrelation. Außerdem bedeutet die Konkretion, dass das Konkrete nicht mehr von etwas affiziert wird und affiziert werden kann, weil es in der Konkretion keine Affektion, keine Potenzialität mehr geben kann. Es ist wie die volle Verwirklichung im Eins oder die Monade. Die Einheit des Eins oder der Monade ist aber nicht in einem logischen, zeitlichen, räumlichen Sinne, sondern im Sinne „ohne Relativität", „ohne thetische, synthetische Stellungnahme und Hemmung" gemeint. Um die volle Konkretion zu erlangen, muss man unzählige Schritte der Epoché, besonders der Reinigung des Bewusstseins von der phänomenologisch-psychologischen Reduktion vollziehen. Dabei wird die transzendentale Subjektivität und die Welt allmählich zu ihrer vollen Konkretion kommen.
Die Aufgabe der transzendentalen Reduktion besteht dann aus drei Schritten: der Ausschaltung der Relativität des Verständnisses, der Wiederfindung der transzendentalen Subjektivität und des Rückgangs auf die Lebenswelt. Nachstehend werden wir das Problem der Ausschaltung der Relativität des Verständnisses in diesem Kapitel behandeln, was zu dem subjektiven, noetischen Teil der transzendentalen Subjekt-Objekt-Korrelation gehört. Wir können dieses Problem auch als „Reinigung des Bewusstseins" bezeichnen. Die anderen zwei Schritte werden gleichzeitig zu beiden Seiten (noetisch-noematisch) der transzendentalen Korrelation von transzendentaler Subjektivität und Lebenswelt gehören, d.h., die transzendentale Subjektivität ist nicht nur subjektiv und die Lebenswelt objektiv. Nach der Erfüllung der Aufgabe in drei Schritten wird die Beziehung zwischen Epoché, phänomenologischer, eidetischer und transzendentaler Reduktion auch geklärt werden. Später werden wir zu diesem Thema zurückkehren.

Wir wissen bereits, dass die Vorgegebenheit drei wichtige Charaktere hat: 1. Vorgegebenheit als die Urdoxa, die Welt. 2. Die Vorgegebenheit als die Voraussetzung für jede Erfahrung und Erkenntnistätigkeit. 3. Den Horizontscharakter der Vorgegebenheit[115]. Dementsprechend besitzt auch das Thema, das durch die Vorgegebenheit affiziert und dann thematisiert wird (thematische Affektion), diese drei Charaktere ebenso wie die Vorgegebenheit. Die Epoché oder die transzendentale Reduktion wird hier auf diese Charaktere abzielen, um die Relativität des Themas

[115] Vgl. §16 dieser Arbeit.

ausschalten zu können. Im Folgenden werden wir mit dem Charakter der Erkenntnistätigkeit beginnen, weil sie zugrundlegend und am wichtigsten ist.

a) Die Relativität und die Selbstverständlichkeit — Die Relativität des Verständnisses ist die Selbstverständlichkeit selbst, und die Ausschaltung der Relativität heißt, die Selbstverständlichkeit zur universalen Unverständlichkeit werden zu lassen.

Jede Erkenntnisaktivität setzt natürlich schon die Verständlichkeit des Themas voraus, und diese Verständlichkeit ist für uns am selbstverständlichsten. Jedes Thema befindet sich in der Welt, und es ist uns nie als absolute Unbekanntheit gegeben. „Vielmehr Unbekanntheit ist jederzeit zugleich ein Modus der Bekanntheit" (EU, S. 32). Diese Bekanntheit setzt wiederum die Verständlichkeit voraus. Wir verstehen es, weil wir Menschen dieser Welt sind.
Die erste Möglichkeit der Ausschaltung der Relativität kommt eben von der Bodenlosigkeit der Selbstverständlichkeit selbst. Die Enthüllung der Selbstverständlichkeit ist eigentlich kein Ergebnis des Vollzugs der transzendentalen Reduktion, sondern es ist die Motivation der Epoché. Die Enthüllung der Selbstverständlichkeit ist durch universale Skepsis zustande gekommen, die ‚wie der universale Zweifelsversuch für die Epoché und die phänomenologische Reduktion[116], den Übergang zur transzendentalen Reduktion bildet: „Also stehe ich nun eo ipso in einer universalen Skepsis, nicht in einer Negation der Welt und all meiner praktischen Überzeugungen, sondern in dem Zustand ‚nichts verstehe ich', oder was ich irgend verstehe, hat einen Boden der Unverständlichkeit, der da Selbstverständlichkeit heißt, und so ist es im Grunde und vom Grunde her unverständlich" (XXXIV, S. 481). „Ich war ja unfähig weiter hinzunehmen als selbstverständlich, was sich bisher eben als selbstverständlicher Boden meines menschlichen Erkennens, meiner Philosophie und Wissenschaft, und unserer, darbot" (XXXIV, S. 481). Das Unbefriedigende über die Wissenschaftslage ist auch das Motivierende für die Epoché: „Ich wurde fortgetrieben von diesen Unverständlichkeiten — in der Auslegung, was mich da als unverständlich bedrückt — zur universalen Unverständlichkeit der Welt und meines Weltlebens, unseres Weltlebens, darin des wissenschaftlichen Lebens, aber auch des gesamten sonstigen Lebens" (XXXIV, S. 481).
Hier sehen wir, dass wir durch die Skepsis unfähig sind, die Selbstverständlichkeit weiter hinzunehmen, obwohl wir uns noch in der Welt verfangen. Aber mit Hilfe des Vertreiben der Skepsis ist die Epoché fähig, die universale Unverständlichkeit zu erlangen und zu reflektieren. Schließlich wird die universale Unverständlichkeit etwas für uns Positives werden: „Das Unverständliche will ich aber nicht hinnehmen, als ob es verständlich wäre, sondern ich bleibe im Willen, Welt zu erkennen, im Willen, das in Form einer Unverstandenheit Gegebene auf die der Verständlichkeit (zu) bringen" (XXXIV, S. 481). „Im Grunde ist das ja die Lage, aus der Theorie, Philosophie entsprungen . Zuerst Interesse für die Welt, sie bloß kennen zu lernen (Erfahrung noch nicht genug verständlich als Einseitigkeit), dann Erstaunen darüber, dass das Kennenlernen selbst ein Unverständliches ergibt etc" (XXXIV, S. 481-

[116] Vgl. §5-§7 erstes Kapitels dieser Arbeit.

482)[117]. Das Unverständnis und das von ihm verursachte Staunen ist wie die Epoché selbst, die die Relativität des Verständnisses ausschalten kann. Zwar wird das universale Unverständnis noch nicht wie die Epoché als bewusste Methode angewandt (sie ist die Motivation, der Übergang zu Epoché), aber durch das Unverständnis wird die Bodenlosigkeit der Welt im Ganzen erst einmal vor unsere Augen gebracht: „Ich habe die universale Unverständlichkeit mit dem Inhalt ‚Welt'" (XXXIV, S. 482), weil die Welt nur der Boden der Selbstverständlichkeit und deshalb aller Relativität ist. „Immer galt schon selbstverständlich etwas oder war schon aus Bewährung zur Selbstverständlichkeit gebracht und dann auf dem Boden dieser vorangegangenen in der Geltung benützten, also fundierenden Selbstverständlichkeiten das Weitere etc. Das ist „Vorgegebenheit der Welt" und unseres Daseins in der Welt — als ‚Boden' des ganzen Daseins in allen menschlichen Akten" (XXXIV, S. 482).

Die Epoché ausübend habe ich mich vom Boden der Welt befreit, ich habe also keine Selbstverständlichkeiten mehr, weil ich durch Unverständlichkeit die Relativität meines Verständnisses ausschalten kann. Die Selbstverständlichkeiten können sich nicht mehr als Beharren auf sich selbst und zugleich als Resistenz gegen andere modifizieren und deshalb zu reinen „Phänomenen" werden. „Diese Unverständlichkeiten als solche, das erste Reich der ‚Phänomene', sind ihrerseits in einem neuen Sinn Seiendes, mir Geltendes, Auslegbares in Wahrheiten, die ich bewähre und festlege, und dabei (gewinne ich) eine erste Apodiktizität, eine solche, die nicht hinter sich hat einen unverständlichen Boden jener Art, die frühere Erkenntnis und Wissenschaft hatte" (XXXIV, S. 482). „Nun weiß ich noch nicht, ob und wie ich Verständlichkeit überhaupt gewinnen soll — jedenfalls habe ich in der Setzung des ‚Weltphänomens' und des Ich als Vollziehers einen ‚absoluten' Boden" (XXXIV, S. 483). Der absolute Boden ist eben die transzendentale Subjekt-Objekt-Korrelation, die erst nach der Ausschaltung des Seinsglaubens und der Relativität der weltlichen Subjekt-Objekt-Korrelation durch den Vollzug der transzendentalen Reduktion (für transzendentale Subjektivität) und phänomenologischen Reduktion (für Phänomenalität) möglich und absolut ist.

Husserl denkt noch weiter. Zwar können wir sagen, „Ich übe jetzt Epoché und war vorhin, war aber nicht in der Epoché, mir galt die Welt, jetzt enthalte ich mich der Geltung" (XXXIV, S. 483), aber Husserl fragt jetzt, ob eine solche Aussage wirklich zustande kommen kann, weil jede „Enthaltung" schon eine „Haltung" voraussetzt (vgl. XXXIV, S. 30). Und wenn die Epoché noch etwas voraussetzen muss, kann die Epoché wirklich das Absolute und die Voraussetzungslosigkeit finden und erreichen? Wird das Absolute nicht wiederum relativ sein?

Hier haben wir einen wichtigen Punkt der Theorie von Reduktion erreicht, d.h., das Absolute ist für Husserl gar nicht wirklich und genetisch von anderen isoliert und kann nicht als der „undifferenzierte, zeitlose Anfang"[118] verstanden werden. Das Absolute ist nicht im Sinne des Absoluten, das im Gegensatz zur Relativität verstanden wird. Wir müssen endlich aus der gegensätzlichen Denkweise herauskommen — die Enthaltung der Epoché ist nicht im Gegensatz zur Haltung

[117] Staunen als Einbruch der theoretischen Einstellung. Vgl. H-H. Gander: *Selbstverständnis und Lebenswelt*. Frankfurt am Main 2001, S. 115 f.

[118] A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion*. Den Haag 1970, S. 158 f.

verstanden. Die Absolutheit des Absoluten liegt darin, dass die Relativität bereits des Vollzugs der Epoché „beraubt“ ist. Das Absolute kann kein „Träger“ für die Relativität sein und liefert auch keine Letztbegründung für die Relativität (im Gegensatz zur Bodenlosigkeit der Relativität). Das Absolute ist der Relativität heterogen, es lässt keinen Anhaltspunkt für die Relativität zu. Es kann nicht durch die gegensätzliche Denkweise (absolut-relativ) verstanden werden, sondern es ist die *Transzendentalität* der Relativität selbst. Die Ausschaltung der Relativität bedeutet auch kein Nichtsein der Relativität, sondern die Relativität wird durch die Epoché ihre eigene Transzendentalität entdecken und ihre Transzendentalität kann nur durch den Aspektwechsel der Epoché erreicht werden. Das Erstaunen über die Unverständlichkeit gibt dem Aspektwechsel die Motivation.

> „Ich in der Epoché von allen vorgebenden Geltungen als solchen, auf die ich eine Welterkenntnis bauen wollte, ich als Ich der Epoché bin noch in der Einstellung des Strebens nach universaler Erkenntnis, nach ‚Welt’-Erkenntnis: nur dass, was mir bisher als Welt galt, als unmittelbar selbstverständlich oder als schon verständlich aus mittelbarer, aus wissenschaftlicher Erkenntnis und als Prämisse nun für weitere Erkenntnis, den Stempel der Unverständlichkeit hat und der Epoché unterworfen ist“ (XXXIV, S. 483).

So gestaltet die transzendentale Reduktion einen universalen Aspektwechsel. „Alle Gegenstände, die der natürlichen Einstellung zugänglich sind, sind auch in transzendentaler Einstellung zugänglich“[119]. Aber dieser Aspektwechsel wird zu einer reinen Behauptung, wenn er nicht zugleich eine konkrete, durchführbare Methode bedeutet. Die konkrete Analyse der *Ideengeschichte* hat Husserl durchgeführt[120] und sie ist eine Untersuchung über die Relativität des menschlichen Verständnisses. „Die Untersuchungen erhalten eine peinliche und doch unvermeidliche Relativität, eine Vorläufigkeit statt der erstrebten Endgültigkeit, weil jede in ihrer Stufe irgendeine Naivität überwindet, aber selbst noch ihre Stufennaivität mit sich führt, die nun ihrerseits durch tieferdringende Ursprungsuntersuchungen überwunden werden muss. Die auf jeder Stufe sich enthüllenden Seinsvoraussetzungen werden zu Indizes für Evidenzprobleme, die uns in das große System der konstitutiven Subjektivität hineinführen“ (XVII, S. 277). Nur durch die ständige Überwindung der Relativität kann die Epoché wirklich als eine Methode durchgeführt werden. Dies ist auch eine der wichtigen Aufgaben der transzendentalen Reduktion.

b) Die Relativität zwischen Weltapperzeption und Selbstapperzeption — Die Welt ist Urdoxa und Universum des Themas, die als Weltapperzeption des Psychischen vorgezeichnet ist. Aber die Welt auch als „an und für sich“ seiende Welt steht im Gegensatz zur Weltapperzeption. Die Ausschaltung der Relativität hier bedeutet die Ausschaltung der Geltungsstruktur der gegensätzlichen Stellungnahme und Hemmung des Weltglaubens zwischen der „an und für sich“ seienden Welt und der Weltapperzeption.

---

[119] T. Seebohm, a.a.O., S. 80.

[120] So ist es nicht so auffällig, dass Husserl das *Krisis*-Werk mit geschichtlichen Betrachtungen beginnt, bevor er die Lebenswelt zum Thema macht. Vgl. E. Ströker, a.a.O., S. 76.

Wie gesagt, die Welt als eine Urdoxa ist die Einheit und der Boden passiver Doxa. In der philosophischen Geschichte hat sich gezeigt, dass die Einheit der Welt entweder von der Apperzeption (etwa Psychisches) oder von der objektiven Struktur der „an und für sich" seienden Welt (Physisches) entsteht. Aber beide Aspekte sind in der Tat voneinander abhängig und können deshalb der Relativität nicht entkommen. Die Welt, der ganze Bereich der Vorgegebenheit bietet allerdings zugleich der Weltapperzeption und der „an und für sich" seienden Welt den Boden. So gehört nicht nur das vorhandene räumliche und zeitliche Ding, sondern auch die Apperzeption (vgl. XXXIV, S. 302) zu der Vorgegebenheit der Welt.
Die Relativität zwischen der Weltapperzeption und der „an und für sich" seienden Welt besteht nicht darin, dass die Welt „an und für sich" objektiv ist, und ich sie zufällig und in verschiedenen Perspektiven erkenne, sie also für mich subjektiv ist. Die Relativität liegt darin, dass die „an sich" seiende Welt nie die ganz „für mich" seiende Welt sein kann, und die Welt ist für mich immer transzendent. Kurz, die Relativität liegt im immanenten und transzendenten Charakter der Welt, der zugleich für die Weltapperzeption gilt. Die Immanenz hat zwei Bedeutungen, d.i., Immanenz als Selbstgegebenheit des unmittelbaren Schauens und Immanenz als das reelle Enthaltensein des Bewusstseins. Dementsprechend hat die Transzendenz auch zwei Bedeutungen als Gegensatz dazu[121]. So ist die Relativität der Welt in Bezug auf die zwei Begriffe von der Immanenz und Transzendenz auch zwiefältig; die Relativität zwischen der inneren Wahrnehmung und des Setzungscharakters, und die Relativität zwischen Subjekt und Objekt in der Subjekt-Objekt-Korrelation.
Um diese Relativität auszuschalten, vollzieht man die phänomenologisch-psychologische Reduktion oder die phänomenologische Reduktion[122]:

> „Diese Methode der ‚phänomenologischen Reduktion' ist also die Grundmethode der reinen Psychologie, die Voraussetzung aller ihrer spezifisch theoretischen Methoden. Letztlich beruht alle Schwierigkeit auf der Art, wie schon die Selbsterfahrung der Psychologen überall mit äußerer Erfahrung, der vom außerpsychischen Realen, verflochten ist. Das erfahrene ‚Äußere' gehört nicht zur intentionalen Innerlichkeit, obschon doch die Erfahrung selbst dazu gehört als Erfahrung vom Äußeren... Es bedarf also einer konsequenten Epoché des Phänomenologen... D.h. er muss im Vollzug der phänomenologischen Reflexion jeden Mitvollzug der im unreflektierten Bewusstsein betätigten objektiven Setzungen inhibieren und damit jedes urteilsmäßige Hereinziehen der für ihn geradehin ‚daseienden' Welt... Die universale Epoché hinsichtlich der bewusst werdenden Welt (ihre ‚Einklammerung') schaltet aus dem phänomenologischen Feld die für das betreffende Subjekt schlechthin seiende Welt aus, aber an ihre Stelle tritt die so und so bewusste (wahrgenommene,

[121] Vgl. Hua II, S. 35.
[122] Hier ist die phänomenologische Reduktion im Sinne der phänomenologisch-psychologischen Reduktion gemeint, die auf den reinen psychologischen Bereich oder Immanenz reduziert ist. Sie ist nicht die phänomenologische Reduktion, die das Phänomen auf die Phänomenalität reduziert ist und die wir in §11 diskutiert haben. Manche Forscher identifizieren die phänomenologische Reduktion als die phänomenologisch-psychologischen Reduktion, aber dies ist ein Fehler, weil sie nicht die richtige und tiefe methodische Bedeutung der Epoché erkennen. Vgl. A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion*. Den Haag 1970, S27 f.

erinnerte, beurteilte, gedachte, gewertete etc.) Welt ‚als solche', die ‚Welt in Klammern'" (IX, S. 282).

„Im Rückgang von den in der natürlichen Einstellung gesetzten Einheiten auf die mannigfaltigen Bewusstseinsweisen, in denen sie erscheinen, sind, als von diesen Mannigfaltigkeiten unabtrennbar, auch die Einheiten — aber als ‚eingeklammerte' — dem rein Psychischen zuzurechnen und dann jeweils in den Erscheinungscharakteren, in denen sie sich darbieten. Die Methode der phänomenologischen Reduktion (auf die reinen ‚Phänomene' , das rein Psychische) besteht danach 1) in der methodischen und streng konsequenten Epoché bei jeder in der seelischen Sphäre auftretenden objektiven Setzung, sowohl am einzelnen Phänomen als an dem ganzen seelischen Bestand überhaupt; 2) in der methodisch geübten Erfassung und Beschreibung der mannigfaltigen „Erscheinungen" als Erscheinungen ihrer gegenständlichen Einheiten und der Einheiten als Einheiten der ihnen jeweils in den Erscheinungen zuwachsenden Sinnbestände. Es zeigt sich damit eine doppelte ‚noetische' und ‚noematische' Richtung der phänomenologischen Beschreibungen an. — Die phänomenologische Erfahrung [...] ist die einzig echte ‚innere Erfahrung' im Sinne jeder wohlbegründeten psychologischen Wissenschaft" (IX, S. 282-283).

Jetzt können wir die phänomenologisch-psychologische Reduktion mit der phänomenologischen Reduktion vergleichen, die in *Ideen I* vollgezogen wurde. In *Ideen I* ist die Welt als Transzendenz ausgeschaltet und die Vernichtung der Welt prinzipiell vorstellbar. Dagegen verbleibt das absolute Bewusstsein als das Residuum der Weltvernichtung (vgl. III, S. 103). Hier ist die Seinsgeltung der „Dingwelt" ausgeschaltet. Dagegen würde das Sein des Bewusstseins durch die Vernichtung der Dingwelt in seiner eigenen Existenz nicht berührt. Die Aufgabe der phänomenologischen Reduktion ist dann die Ausschaltung der Transzendenz und das Zurückkommen zu dem Bereich der Immanenz, des reinen Bewusstseins[123]. Dabei wird natürlich die Immanenz (Bewusstsein) immer noch als Gegensatz zur Transzendenz (Welt) verstanden, und die Seinsgeltung der „an und für sich" seienden Welt ist „wahrscheinlich" ausgeschaltet. Aber das *Verständnis* der Welt als Selbstverständlichkeit, die Weltapperzeption bei *Ideen I* kann nie ausgeschaltet werden, sondern die Geltung der Welt bleibt immer noch im Verständnis als eine „an und für sich" seiende Welt, als die Transzendenz, d.i. die Welt bleibt als die Vorgegebenheit der Welt für das Bewusstsein weiter bestehen. Die „an und für sich" seiende Welt ist dabei immer eine transzendente Setzung für die Immanenz.
Nach dem Vollzug der phänomenologisch-psychologischen Reduktion gehören alle reinen Phänomene zu dem rein Psychischen. Nicht nur die objektive Setzung der Welt ist ausgeschaltet, sondern die Einheit, die Weltapperzeption — aber als „eingeklammerte" — muss auch dem reinen Psychischen zugerechnet werden, d.h. die Vorgegebenheit der Welt kann nicht die Transzendenz im Sinne des Verständnisses mehr sein, sondern sie ist jetzt Sinnbild des Psychischen selbst. Demzufolge muss die Welt, die Urdoxa, die davor zugleich der „an und für sich" seienden Welt und der Weltapperzeption den Boden anbietet, auch zum reinen

[123] Dies ist das gewöhnliche Verständnis über die phänomenologische Reduktion, aber es ist unzureichend. Vgl. §12 dieser Arbeit.

Psychischen der Selbstapperzeption (vgl. VI, S. 256) werden. Für die Seele, den identischen, alle Sonderintentionalitäten zentrierenden „Ichpol“ ist die Welt dann absolut und nicht mehr relativ gegeben, weil die Seinsgeltung der Welt in der echten inneren Erfahrung ausgeschaltet und für die Seele als reines Phänomen freigegeben ist. Des weiteren wird die Seele nicht mehr im Gegensatz zur Welt verstanden werden, wie das Ego von Descartes als reine Seele, die aber noch im Gegensatz zum objektiv weltlichen Körper verstanden wird. Das Gleiche gilt auch für das Psychische, das nicht mehr vom Physischen her verstanden wird. Die durch die phänomenologisch-psychologische Reduktion reduzierte Seele bzw. das reine Psychische hat jetzt nicht nur alle Reichweiten und Objektivitäten der Welt, sondern jede eidetische Allgemeinheit der Seele ebenfalls:

> „Die Herausarbeitung der Idee einer phänomenologisch reinen Psychologie hat die Möglichkeit erwiesen, in konsequenter phänomenologischer Reduktion das Eigenwesentliche der Bewusstseinssubjekte in eidetischer Allgemeinheit zu enthüllen, nach allen seinen möglichen Gestalten. Das befasst auch diejenigen der Recht begründenden und bewährenden Vernunft und damit alle Gestalten möglicherweise erscheinender und als an sich seiend durch zusammenstimmende Erfahrung auszuweisender und in theoretischer Wahrheit zu bestimmender Welten. Danach scheint diese phänomenologische Psychologie in ihrer systematischen Durchführung die gesamte Korrelationsforschung für Sein und Bewusstsein und von vornherein in prinzipieller (eben eidetischer) Allgemeinheit in sich zu fassen, also die Stätte aller transzendentalen Aufklärungen zu sein“ (IX, S. 290).

So umfasst die Seele alle wirklichen oder möglichen, sinnlichen oder theoretischen Erfahrungen der Welt und der phantastischen „Welt-als-ob“, weiterhin alle Welten nach ihren möglichen (eidetischen oder phantastischen) Gestalten, was die Leistung der eidetischen Reduktion und Phantasie darstellt, schließlich alle Bewusstseinssubjekte nach allen ihren möglichen Gestalten. Kurz gesagt, alle Bereiche der Wirklichkeiten, Quasi-Wirklichkeiten, Möglichkeiten und jede Wesensstruktur gehören zu der Seele, und zur Subjekt-Objekt-Korrelation der Seele. „Psychologische Phänomenologie ist in dieser Art zweifellos als ‚eidetische Phänomenologie’ zu begründen, sie ist dann ausschließlich auf die invarianten Wesensformen gerichtet... Schuf die phänomenologische Reduktion den Zugang zu den ‚Phänomenen’ wirklicher und dann auch möglicher innerer Erfahrung, so verschafft die in ihr fundierte Methode der ‚eidetischen Reduktion’ den Zugang zu den invarianten Wesensgestalten der rein seelischen Gesamtsphäre“ (IX, S. 284-285). Dementsprechend gibt es in der psychologischen Phänomenologie zwei Aufgaben, die invarianten Wesensgestalten der rein seelischen Gesamtsphäre, d.i. das Apriori der Seele zu analysieren — die Ontologie des Weltbewusstseins und die Ontologie des Selbstbewusstseins (vgl. VI, S. 256). Diese Analyse rein seelischer Gesamtsphäre kann zugleich die Entdeckung jeder Konkretion des Menschen bedeuten. Aber die systematische Korrelationsforschung für Sein und Bewusstsein ist noch die weltliche Subjekt-Objekt-Korrelation (das Forschungsgebiet der phänomenologischen Psychologie durch die phänomenologisch-psychologische Reduktion), diese ist aber noch unter den Gegensatz im zweiten Sinne der Immanenz (Subjekt) und

Transzendenz (Objekt) in Bezug auf die Welt gestellt — deshalb ist sie noch relativ. Mit anderen Worten, sie ist noch keine transzendentale Subjekt-Objekt-Korrelation im Sinne der transzendentalen Reduktion, obwohl dadurch das gemeinsame Forschungsgebiet für die Psychologie und Transzendentalphilosophie erst gefunden ist, weil die psychologischen und transzendentalen Erfahrungssphären als eine Art Identität des Ineinander des Seinssinnes aus bloßer Einstellungsänderung verständlich geworden sind (vgl. IX, S. 294). Wie dieses Apriori zu der transzendentalen Subjektivität als etwa Konkretes und nicht mehr Abstraktes steht, werden wir später beim Problem der Ontologie der Lebenswelt erklären.
Das Problem der Subjekt-Objekt-Korrelation gehört zu dem noch tiefgründigeren Problem des Paradoxes zwischen Psychologie und Transzendentalphilosophie, d.i. das Problem, wie die Menschen Subjekte für die Welt und zugleich Objekte in dieser Welt sind (vgl. VI, S. 184). Dieses Paradox ist für uns ein bedeutsames Indiz dafür, dass irgendeine Relativität zwischen beiden noch bestehen muss. Husserl erkennt klar, dass die phänomenologisch-psychologische Reduktion zwar zum ganzen Bereich des Ichlebens führt, und sich dies mit dem konkreten Leben der transzendentalen Subjektivität deckt, aber es ist ihm auch klar, dass sich die psychische Seele zur transzendentalen Subjektivität umwandeln muss, und dazu braucht man noch eine transzendentale Reduktion. Eigentlich ist das Paradox für die Phänomenologie gar nicht negativ besetzt, sondern „ihr Schicksal [...] ist ein immer wieder neues Hineingeraten in Paradoxien, die von unbefragt, ja unbemerkt gebliebenen Horizonten herstammen und als mitfungierende sich zunächst in Unverständlichkeiten melden“ (VI, S. 185). Daher ist das Problem des Paradoxes eben das Problem der Relativität, und das Problem des Horizonts. Dies führt dann zu unserem dritten Schritt, die Relativität in Bezug auf den Horizontscharakter auszuschalten. Dadurch wird die Subjekt-Objekt-Korrelation im Paradox schließlich durch die transzendentale Reduktion zur transzendentalen Subjektivität-Lebenswelt-Korrelation ohne Relativität verstanden werden.

c) Die Relativität des Horizontcharakters — Die Welt ist ein unendlicher Horizont, ihre Identität wird durch die Sinnkonstitution der Seele verstanden. Die Seele ist auch ein unendlicher Horizont, und ihre Identität kann nur durch die Vorgegebenheit der Welt verstanden werden. Die erste Relativität zwischen Welt und Seele besteht darin, dass die Welt von der Seite der Seele her verstanden (sinnkonstituiert) werden muss und ihre Identität dadurch bekommen kann — das Gleiche gilt auch für die Seele, die als eine menschliche Seele in der Welt sein muss. Das Paradox besteht dann darin, „dass es nach Husserl als transzendentales ein konstituierendes und als menschliches lediglich ein konstituiertes Subjekt sein soll“[124]. Außerdem besteht das Paradox auch darin, dass die Welt durch die phänomenologisch-psychologische Reduktion auf das reine Psychische reduziert und deshalb als Immanenz der Seele absolut gegeben ist. Aber die Welt ist zugleich ein Horizont von der Vorgegebenheit, der immer Transzendenz für das Psychische bedeutet. D.h., die Welt wird nicht nur als Immanenz der Seele gegeben, sondern die Welt ist zugleich der Außen- und Innenhorizont der Seele. Die Transzendenz der Welt ist jetzt kein einzelnes Noema

[124] E. Ströker: *Husserls transzendentale Phänomenologie*. Frankfurt am Main 1987, S. 214.

der Intentionalität, sondern sie wird als Horizont verstanden. Die zweite Relativität besteht dann im *Horizontcharakter* der Welt und der Seele selbst. Die Ausschaltung der Relativität liegt dann darin, dass die Seele durch die transzendentale Reduktion als der uninteressierte Zuschauer und dann die transzendentale Subjektivität verstanden wird, die eben keinen weiteren Horizont außer sich selbst mehr hat (vgl. I, S. 107).

Die Psychologie bedarf der phänomenologisch-psychologischen Reduktion, „und sie muss für alle Seelen im voraus deren Weltbewusstsein reduzieren, jedes in seiner Jeweiligkeit, in seinen jeweiligen Beständen und Modalitäten. Dahin gehört eines jeden Selbstapperzeption mit dem Sinn der Geltungen, den Habitualitäten, den Interessen, den Gesinnungen usw.,... (all das) ist zu reduzieren. Wir dürfen aber nicht die Frage unterlassen: Wie hat jeder des näheren Weltbewusstsein, während er Selbstapperzeptionen hat als dieser Mensch“ (VI, S. 256)? Hier liegt das Gesagte nicht in der Tatsache, dass wir als Menschen in der Welt sind und die Selbstapperzeption besitzen, sondern dass die Bedeutung der Selbstapperzeption für Psychologen unverständlich wäre, wenn sie nicht voraussetzten, dass es sich um ihre eigene Selbstapperzeption und nicht um irgendeine Apperzeption, z. B. die eines Tieres, handelt.

> „Wie als Psychologen überhaupt stehen wir in der reinen Psychologie noch auf dem Boden der Positivität, wir sind und bleiben Erforscher der Welt oder einer Welt schlechthin, also noch ist unsere ganze Forschung transzendental naiv: die rein psychischen Phänomene haben alle trotz ihrer Reinheit den Seinssinn weltlich realer Tatsachen... Die konsequente psychologisch-phänomenologische Reduktion mit ihrer Epoché hinsichtlich der seienden Welt ist für den Psychologen, der als solcher in der Positivität verbleibt, ein bloßes Mittel, um auf Grund der ihm fortgeltenden, für ihn immerfort seienden Welt das Seelische der Menschen und Tiere auf ihr reines Eigenwesen zu reduzieren. Eben dadurch charakterisiert sich diese phänomenologische Reduktion vom transzendentalen Gesichtspunkt aus als eine uneigentliche, transzendental unechte“ (IX, S. 272-273).

Die seiende Welt ist dann die Voraussetzung für das menschliche Psychische, obwohl das Weltbewusstsein durch die phänomenologisch-psychologische Reduktion auf die Immanenz des reinen Psychischen reduziert ist. Hier sehen wir deutlich, dass die phänomenologisch-psychologische Reduktion des Psychologen eben eine auf schon von ihr vorausgesetzte Bereich (des Psychischen) gezielte Reduktion ist, und die phänomenologisch-psychologische Reduktion durch ihren reduzierten Bereich wiederum charakterisiert werden kann. Es ist ein Zirkel und ein gewöhnliches Missverständnis über die methodische Bedeutung der Epoché, das wir auch bei anderer Reduktion gefunden haben[125].
Die psychologistische Lösung ist ein transzendentaler Zirkel — „das als außer Frage stehend vorauszusetzen, was von der Allgemeinheit der Frage selbst umfasst ist“ (IX, S. 273, vgl. auch IX, S. 290). Dem gegenüber wollen wir den transzendentalen Zirkel

[125] Vgl. § 10 dieser Arbeit. Dann versteht man, dass die wirkliche phänomenologische Reduktion sich nicht mit der phänomenologischen-psychologischen Reduktion identifizieren darf, obwohl Husserl selbst auch beide Namen für diese Reduktion wechselseitig benützt hat.

vermeiden. Wir brauchen dann eine transzendentale Reduktion, die die oben erwähnte Relativität und dann das psychische Subjekt vermeiden soll.
Die erste Relativität besteht darin, dass die Welt und die Seele (und dann der Mensch) wechselseitig verstanden werden. Um die Relativität zu vermeiden, sollen wir zuvor versuchen, die Seele nicht von der Welt her zu verstehen (dann wird die Seele zum uninteressiertem Zuschauer werden), und die Welt nicht mehr als Immanenz der Seele zu sehen (sondern die Welt als transzendentale Korrelation der transzendentalen Subjektivität).
Das Wichtigste ist die Etablierung des uninteressierten Zuschauers. Wie man den uninteressierten Zuschauer und die transzendentale Subjektivität wiederfinden kann, gehört zum Thema des folgenden Kapitels. Im Moment konzentrieren wir uns auf seine Bedeutung in Bezug auf unser jetziges Ziel.
Vor allem ist das phänomenologisch-psychologische Subjekt „keineswegs absolute und radikal reine Interesselosigkeit, sondern nur eine relative“ (VIII, S. 142). Die Relativität des psychologischen Subjekts besteht in ihrem Mitglauben an die Welt. Aber ich als reflektierendes Ich muss keineswegs immer mitglaubend sein. „Ich kann mich auch in meiner Freiheit diesem natürlichen Mitglauben der Reflexion versagen. Ich kann es so tun, dass ich mich rein verhalte als ein an dem Dasein und Sosein des wahrgenommenen Hauses und an dem Dasein der Welt überhaupt absolut uninteressierter Zuschauer“ (VIII, S. 92). Hier muss man verstehen, dass in diesem Fall „relativ“ und „absolut“ nicht unterschiedliche Grade von Absolutheit meint, sondern die Absolutheit als ein radikaler Einstellungswechsel von anderem gemeint ist — der Einstellungswechsel meint hier die Ausschaltung der Relativität. Damit wird die Absolutheit nicht von der her Relativität verstanden. Hier liegt der absolute Unterschied von transzendental und mundan. Ebenso können wir uns allen Seinsglaubens und Mitglaubens der Welt und der phänomenologisch-psychologischen Subjekte enthalten, aber nicht so, dass wir zuvor eine schon vorhandene Welt und ein psychologisches Subjekt haben, und sie nachträglich in Epoché setzten, sondern dass Welt und psychologisches Subjekt von Anfang an gar kein Thema für uns in transzendentaler Einstellung wäre. Wir machen daran eine wichtige Beobachtung: der uninteressierte Zuschauer kommt nicht wegen der Anwesenheit der Welt oder Seele zustande und steht ihnen gegenüber, sondern es ist seine eigene Möglichkeit, seine reine Möglichkeit, die nicht im Gegensatz zu irgendeiner Wirklichkeit steht. Diesbezüglich ist dann das Resultat, dass die transzendentale Reduktion als eine Methode, die die Relativität ausschalten soll, nichts anderes ist als die Epoché — nun bezieht sie sich besonders auf den Horizontcharakter und radikalisiert die Epoché, die früher nur die einzelne Thesis, einzelne Wahrnehmung oder die Generalthesis der natürlichen Einstellung als eine einzelne Thesis behandelt.
Durchdenken wir noch einmal den Horizontcharakter des Bewusstseins. In jedem aktuell dinglichen Wahrnehmungsfeld finden wir immer ein unaktuelles, aber als Hintergrund vorgegebenes Wahrnehmungsfeld, das über das jetzige hinausgeht — der Innen- und Außenhorizont. Aber nicht nur bei der einzelnen dinglichen Wahrnehmung, sondern bei der Welt als dem Bereich der ganzen Vorgegebenheit hat das Weltbewusstsein auch den über die jetzige Bestimmung immer hinausgehenden Horizontcharakter. Dadurch ist der Unterschied von Innen- und Außenhorizont immer relativ, und diese Relativität ist eben die Eigenheit des Horizontcharakters vom

Bewusstsein selbst. Das Weltbewusstsein und Selbstbewusstsein sind dann die zwei unendlichen Dimensionen des Bewusstseins.
Die Frage ist, wie die Welt als unendlicher Horizont die Immanenz der Seele sein und dann nicht mehr die Vorgegebenheit (Transzendenz) für die Seele bedeuten kann. Wie kann die Welt durch die phänomenologisch-psychologische Reduktion gleichzeitig „in mir“ und „außer mir“ sein? Die „außer mir“ seiende Welt als unendlicher Horizont der Vorgegebenheit bedeutet wiederum die notwendige Voraussetzung für das Selbstverständnis meiner Seele. So scheint die Welt und die Seele unter zweifache Relativitäten gestellt zu werden: ihre gegenseitige Verständnisweise und ihren Horizontcharakter.
Wenden wir uns dem uninteressierten Zuschauer zu. Den uninteressierten Zuschauer verstehen wir im zweiten Kapitel als den die Epoché Vollziehenden. Die reine methodische Bedeutung der Epoché ist ihr nicht-machender Charakter[126]. Was also der uninteressierte Zuschauer vollzogen hat, ist der nicht-machende Charakter der Epoché, was keinerlei Vollzug von Erkenntnisaktivität ist. Das Ego, das die Epoché vollzogen hat, ist nichts anderes als das psychische Subjekt, die Seele, die die Epoché auf sich ausübt, und das psychische Subjekt wird durch die ständig sich vollziehende Epoché schließlich zum uninteressierten Zuschauer werden. Der uninteressierte Zuschauer kann nicht von der Welt verstanden werden, weil er nicht einmal zu der Welt „gehört“ und gehören kann — in Wirklichkeit kann nur das psychische Subjekt, die Seele, aber nicht der uninteressierte Zuschauer zur Welt gehören. Der uninteressierte Zuschauer ist dann die reine Möglichkeit, die nicht mehr im Gegensatz zu Wirklichkeit, Potenzialität verstanden werden kann, weil solche Relativität schon durch die Epoché, genauer gesagt, durch den nicht-machenden Charakter der Epoché ausgeschaltet ist. Im zweiten Kapitel haben wir die reine methodische Bedeutung der Epoché beschrieben. Dort ist der die Epoché Vollziehende direkt dem uninteressierten Zuschauer zugeschrieben. Er schafft dann einen heterogenen Differenzraum in dem Bewusstsein. Daraus ergibt sich die Selbstgegebenheit im Sinne der reinen methodischen Epoché. Dies bildet das Thema der Selbstgegebenheit, die als die objektive Seite des uninteressierten Zuschauers bezeichnet werden kann. Aber der „wirkliche“ Epoché Vollziehende ist das psychische Subjekt, die Seele der Welt, die sich noch mit der Welt verwickelt. Um das psychische Subjekt zum uninteressierten Zuschauer zu befördern, muss man einen unendlich mühseligen Weg gehen. Es ist die subjektive Seite des uninteressierten Zuschauers, das Problem von der Reinigung des Bewusstseins[127]. Dazu gehört auch die phänomenologisch-psychologische Reduktion, wodurch die Vorgegebenheiten, die Vorurteile, die Selbstverständlichkeit gereinigt

[126] Vgl. §11 dieser Arbeit.
[127] Vgl. Hua XXXIV, S. 132, Hua III/2, S. 643. Es ist auch das Thema von „Abbau der Idealisierung“, „Abbau der Apperzeption“. Vgl. EU., §10 und Hua XXXIV, S. 63, 302. Aguirre kritisiert das Programm des Abbaus der Apperzeption von Husserl. „Die Forderung nach Ausschaltung der Apperzeption, die Forderung nach reiner Perzeption, ist also im Grunde die Forderung nach dem Regressus auf die Hyle durch den Abbau der Apperzeption“ (A. Aguirre, a.a.O., S. 178), aber „Hyle nur ‚genetisch’ möglich ist, dass auch in ihrer Sphäre das Gesetz der ‚Assoziation’“(A. Aguirre, a.a.O., S. 179), demzufolge muss das Programm versagen (vgl. A. Aguirre, a.a.O., S. 174f.). Aber Aguirre übersieht die Bedeutung der Selbstgegebenheit der Hyle, die nur durch den Vollzug der Epoché möglich ist. Außerdem begründet sich solche genetische Erklärung über Hyle oder Selbstgegebenheit auf das Verständnis der Immanenz des reinen Bewusstseins, des Bewusstseinsstroms, die aber kein guter Anhaltspunkt für das richtige Verständnis der Epoché ist. Vgl. §12 dieser Arbeit.

und weiter durch die transzendentale Reduktion zu reinen Phänomenen und dann zu Selbstgegebenheit im Sinne des „Sich-von-sich-selbst-her-zeigens“ werden können. Im nächsten Paragraphen werden wir nochmals darüber sprechen.

Der uninteressierte Zuschauer ist der die Epoché Vollziehende und zugleich ein Zuschauer. Dadurch haben wir den Sehenscharakter des Bewusstseins, der die höchste Form der Vernunft bezeichnet. Die prinzipielle anschaubare, erfahrbare Selbstgegebenheit ist die Phänomenalität, die die Leistung der phänomenologischen Reduktion darstellt[128]. In der Phänomenalität besteht noch keine Relativität, sie ist rein möglich. Die „Bewegung“ des uninteressierten Zuschauers in der reinen Phänomenalität ist hemmungslos, d.h., der freie Lauf hin und durch alle Hemmungen und Gegensätze der Phänomene. Genauer und fehlerfreier gesagt ist der uninteressierte Zuschauer gar nicht interesselos, er enthält sich auch nicht jeden Interesses, sondern er ist einfach nicht-machend und für das jeweilige Interesse nicht-mitmachend. Das jeweilige Interesse kann für ihn keine Hemmung bedeuten, weil es nicht im Gegensatz zum uninteressierten Zuschauer und nicht mit dem uninteressierten Zuschauer auf gleichem Boden stehen kann. Bildlich gesprochen hat der uninteressierte Zuschauer nur keine *Anhaftung* am jeweiligen Interesse, orientiert sich nicht am jeweiligen Interesse und lässt sich nicht im Interessenkomplex der Welt lokalisieren, weil er ständig die Epoché vollzieht und bleibt über jedes Interesse nicht-machend.

Jetzt ist auch wichtig zu unterscheiden, dass die Epoché selbst (der nicht-machende Charakter) und der die Epoché Vollziehende (der uninteressierte Zuschauer) zu unterschiedlichen Kategorien gehören. Zwar ist der uninteressierte Zuschauer durch die Epoché charakterisiert, deshalb könnte er „uninteressiert“ sein. Aber der uninteressierte Zuschauer ist ein Subjekt. Wir dürfen dann die Bedeutung der Epoché mit dem uninteressierten Zuschauer nicht vermischen[129]. Die Epoché selbst hat nichts zu tun mit Selbstgegebenheit, weil die Epoché eben nicht-machend ist. Aber die Selbstgegebenheit hat ihre Bedeutung, nur wenn sie relativ zum Subjekt, dem uninteressierten Zuschauer gesprochen ist. Die Selbstgegebenheit ist etwas, das dem Subjekt (oder dem Bewusstsein) selbstgegeben ist.

Im Gegensatz zum psychischen Subjekt oder der Seele hat der uninteressierte Zuschauer *keinen* Horizontcharakter in sich, besonders keinen Horizont im Sinne der Immanenz des Bewusstseins oder des Bewusstseinsstroms. Die Seele selbst kann als unendlicher Horizont bezeichnet werden, und die Welt ist durch die phänomenologisch-psychologische Reduktion zu Immanenz, zum reinen Psychischen der Seele geworden. Dadurch wird aber die Relativität und deshalb das Paradox zwischen Seele und Welt aufgelöst. Um dieses Paradox zu vermeiden, benötigen wir nach Husserl die transzendentale Reduktion. Wenn aber die transzendentale Reduktion in Bezug auf dieses Problem notwendig ist, wie versteht man die Beziehung zwischen dem seelischen Subjekt, der transzendentalen Subjektivität und dem uninteressierten Zuschauer?

---

[128] Vgl. §11 dieser Arbeit.

[129] Bei der transzendentalen Reduktion ist es ebenso. Wenn man sagt, dass das Ego durch den Vollzog der transzendentalen Reduktion auf die transzendentale Subjektivität reduziert ist, und sagt, dass die transzendentale Reduktion nichts anderes als die Zugangsmethode zu der transzendentalen Subjektivität charakterisiert, erklärt man im Prinzip die eigentliche Bedeutung der transzendentalen Reduktion gar nicht.

Wir erinnern an die Selbstgegebenheitsweise der Immanenz, die im ersten Kapitel behandelt wurde. Die Immanenz ist absolute Gewissheit, „deren Nichtsein ausgeschlossen ist, oder , wenn wir wollen: wiederum absolut gewiss ist; es gibt hier keine offenen Gegenmöglichkeiten, keine Spielräume“ (XI, S. 47). Sie wird auch als „absolute Wirklichkeit“ (III, S. 98), „eigenartige Seinsregion“ (III, S. 68) bezeichnet. Dazu gehören auch die Welt, die jetzt Immanenz und keine Transzendenz mehr ist, das reine Bewusstsein, das als das Residuum nach der Weltvernichtung (Nichtsein der transzendenten Welt) übrig geblieben ist, und der Bewusstseinsstrom selbst.

Zuvor müssen wir allerdings sagen, dass die Welt gar nicht Immanenz, reelles Enthaltensein des uninteressierten Zuschauers und der transzendentalen Subjektivität sein kann, weil solche gegensätzliche Denkweise von Immanenz und Transzendenz beiden Subjekten noch fremd ist. Sie befinden sich noch im Bereich der reiner Möglichkeit. Dabei ist die Möglichkeit wie „das menschliche Subjekt zum tierischen Subjekt umzuwandeln“ in reiner Möglichkeit noch nicht ausgeschaltet, was auch der eidetischen Reduktion erst zugrunde liegen kann. Dieses steht dann im Gegensatz zur phänomenologisch-psychologischen Reduktion, die nur zum menschlichen Subjekt führen kann (Erinnern wir hier auch an das Beispiel „das Wesen Farbe in das Wesen Ton umzuwandeln“ von der eidetischen Reduktion und als die Voraussetzung der eidetischen Reduktion, vgl. §14 dieser Arbeit). Die transzendentale Subjektivität ist eigentlich heterogen zu der Welt, und hier liegt genau ihre Transzendentalität. Die Rede von absoluter Wirklichkeit der Welt als Immanenz im seelischen Subjekt hat mit der transzendentalen Subjektivität nichts zu tun, weil dazwischen eine Heterogenität liegt. Vor dieser Heterogenität kann die Welt keinen Horizont, keine Abstraktion mehr besitzen, sie kann nur als Konkretion verstanden werden, wenn sie gegenüber der transzendentalen Subjektivität steht. Die Welt ist nicht als Immanenz in der transzendentalen Subjektivität eingeschlossen, sondern beide bleiben unterschiedlich in der transzendentalen Subjekt-Objekt-Korrelation[130] — das Sein der Welt ist eben die letzte Abstraktion.

Die transzendentale Subjektivität lässt sich vom uninteressierten Zuschauer unterscheiden, weil sie den „Horizont“ (im Verständnis der transzendentalen Korrelation) als ihr „absolutes Feld“ (XXXIV, S. 65) hat. Ihr Horizont ist kein durchgängig homogener, unendlicher Horizont wie die Welt und die Seele in der Psychologie, sondern er ist das Universum der transzendentalen Subjekt-Objekt-Korrelation, die Konkretion der Welt, die Lebenswelt. Die Relativität von Innen- und Außenhorizont, oder Immanenz und Transzendenz ist dann ausgeschaltet, und man kann auch sagen, dass es in transzendentaler Subjektivität keinen anderen Horizont außer sich selbst gibt. Sie ist dann absolut, weil es die Relativität wegen der Heterogenität nicht geben kann. Es ist ähnlich wie beim uninteressierten Zuschauer im zweiten Kapitel, dabei ist die Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme und Hemmung durch die Heterogenität zwischen natürlicher und phänomenologischer Einstellung selbst „entkräftet“, „außer Wirkung“ gesetzt.

Einerseits ist es deutlich, dass die transzendentale Subjekt-Objekt-Korrelation keine psychischen Phänomene für die Intentionalanalyse des Bewusstseins sein kann, wenn die Intentionalität noch durch die Struktur der Immanenz und Transzendenz

[130] Dies führt später zu dem Problem der Lebenswelt, darin gibt es zwar Korrelation aber nicht in gegensätzlicher Denkweise.

verstanden wird. Andererseits zeigt die transzendentale Subjektivität, dass eine Feststellung wie „Es gibt eine andere Möglichkeit außer der transzendentalen Subjektivität“ sinnlos ist, denn ein solches Verständnis gründet sich auf das seelische Subjekt, aber nicht auf die transzendentale Subjektivität, weil eine solche Möglichkeit in dieser Rede schon abstrakt anstatt konkret verstanden ist. Durch das neue Verständnis der transzendentalen Subjektivität wird der Gegensatz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit abgebaut. Die Welt für die transzendentale Subjektivität wäre nichts anderes als ihre Konkretion in der transzendentalen Subjekt-Objekt-Korrelation. So ist die transzendentale Subjekt-Objekt-Korrelation die konkrete Korrelation der transzendentalen Subjektivität und der Lebenswelt. Der Vollzug der transzendentalen Reduktion ist nichts anderes als der Abbau der Relativität und die Wiederfindung der transzendentalen Subjektivität, und nur durch die Reinigung des Bewusstseins von der phänomenologisch-psychologischen Reduktion können wir unser konkret menschliches Leben wiederfinden. Die transzendentale Korrelation ist dann das universale Thema der „Konstitution“ der transzendentalen Subjektivität, und ihre Konstitution ist nichts anderes als die *Selbstkonkretisierung* der transzendentalen Subjektivität, die *Selbstbesinnung* der transzendentalen Subjektivität selbst. Später werden wir sehen, dass unter der transzendentalen Subjekt-Objekt-Korrelation sich beide Richtungen der Epoché treffen müssen: die objektive Richtung von der Epoché, der phänomenologischen Reduktion bis zur eidetischen Reduktion im Aspekt auf die Selbstgegebenheit und die subjektive Richtung der Epoché, der transzendentalen Reduktion bis zur phänomenologisch-psychologischen Reduktion im Aspekt auf die Reinigung des Bewusstseins. Diese alle bilden dann zusammen die große Bedeutung der transzendentalen Reduktion. Die Ebene der transzendentalen Reduktion ist rein möglich, und ihre entsprechende „transzendentale Konstitution“ ist auch rein möglich, d.h., wenn diese Konstitution und die Korrelation wirklich sind, kann die transzendentale Konstitution und Korrelation nichts anderes als die Konstitution der Intentionalität des Bewusstseins und die weltliche Subjekt-Objekt-Korrelation sein. Dabei werden wir die transzendentale Einstellung schon verlassen. Im Fall der Intentionalität des Bewusstseins muss dann die Konstitution von der *Verwirklichung* der weltlichen Subjekt-Objekt-Korrelation verstanden werden. In beiden Fällen der Konstitution wird aber schon die reine Möglichkeit nach der Epoché vorausgesetzt.

In diesem Paragraphen haben wir über die erste Aufgabe der transzendentalen Reduktion gesprochen, d.i., die Ausschaltung der Relativität des Themas, des Interesses, der Vorgegebenheit, der Selbstverständlichkeit usw.. Die transzendentale Reduktion als konkrete durchführbare Methode ist die Radikalisierung der Methode der Epoché und der phänomenologischen Reduktion. Ihre Radikalität besteht darin, dass nicht nur die Seinssetzung der Welt ausgeschaltet, sondern auch die Verständlichkeit der Welt, der ganze Bereich der Vorgegebenheit als Selbstverständlichkeit mit ihrem Horizontcharakter durch die transzendentale Epoché ausgeschaltet werden muss. Die Konsequenzen und das Ziel der einzelnen Reduktion könnten möglicherweise unterschiedlich sein, aber wir können doch dabei die Grundbestimmung für die Epoché und jede Reduktion herausfinden, d.h., die methodische Bedeutung der Epoché: einerseits ist *die Ausschaltung des Seinsglaubens*

oder der Relativität auf die Welt, die Urdoxa (Weltglaube) oder auf das Ganze der Vorgegebenheit begründet, andererseits ist *die Enthaltung der Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme und Hemmung der Thesis oder des Horizontcharakters des Themas* die Grundbestimmung der Epoché und aller Reduktionen, wenn die Reduktion eine konkret und konsequent durchführbare Methode der Phänomenologie sein soll. Wenn man die methodische Grundbestimmung der Epoché oder Reduktion nicht richtig erkennen kann, besteht die Gefahr, die Epoché oder die Reduktion durch den ausgeschalteten oder reduzierten Bereich von Epoché oder Reduktion zu charakterisieren. Die Epoché beispielsweise ist durch Immanenz und die transzendentale Reduktion durch die transzendentale Subjektivität (die transzendentale Subjektivität ist auch der die Epoché oder Reduktion Vollziehende) charakterisiert worden. Außerdem genügt es nicht, die gemeinsame Grundbestimmung der Epoché oder Reduktion durch den universalen Aspektwechsel von mundaner zu transzendentaler Einstellung zu charakterisieren, weil es eher eine Konsequenz des Vollzugs der Epoché oder Reduktion als eine konkrete durchführbare Methode ist. Es ist dann klar, dass nur durch die Erklärung der richtigen Bedeutung der Epoché und Reduktion Husserl schließlich feststellen kann, dass die phänomenologische Auflösung die Auflösung aller philosophischen Gegensätze sei[131]. Im nächsten Paragraphen werden wir die Beziehung zwischen der Epoché, der transzendentalen Reduktion und der phänomenologisch-psychologischen Reduktion besonders in Bezug auf ihre methodische Bedeutung erklären.

§19 Die transzendentale Reduktion und phänomenologisch-psychologische Reduktion in Bezug auf ihre methodische Bedeutung

Beginnen wir mit der phänomenologisch-psychologischen Reduktion. Die Methode der phänomenologischen Psychologie bzw. der wahren deskriptiven Psychologie ist die phänomenologisch-psychologische Reduktion, die den reinen Bereich des Psychischen schaffen kann. In diesem Bereich wird das Psychische nicht von irgendeinem Physischen her verstanden, demzufolge überwindet die phänomenologische Psychologie die gegensätzliche Gedankenweise des objektiv wissenschaftlichen Psychologen: „Der Psychologe wird innerlich doch dabei bleiben, dass diese ganze deskriptive Psychologie eine unselbständige Disziplin sei, die die körperwissenschaftliche Naturwissenschaft voraussetzt, und zugleich eine Vorstufe sei für eine psychophysiologisch, ev. psychophysikalisch erklärende Naturwissenschaft. Und wenn ihr selbst ein eigenständiges Dasein als rein deskriptive Psychologie zuzubilligen sei, so fordere sie jedenfalls eine ‚erklärende' Psychologie neben sich" (VI, S. 248-249). Die deskriptive Psychologie der Naturwissenschaft ist keine richtige deskriptive Psychologie, die keine Voraussetzung und keine erklärenden Motive haben soll. Es bedarf dann der Epoché: „In der reinen, d.i. im wahren Sinne deskriptiven Psychologie ist die Epoché das Mittel, um die Subjekte,

[131] Vgl. Hua IX, S. 299. Hier können wir auch etwas über die „eigenartige Wahrheit einer solchen ‚teleologischen Geschichtsbetrachtung'" (VI, S. 74) bemerken: die Wahrheit der Phänomenologie ist über alle philosophischen Gegensätze und Relativität absolut und kann nur durch transzendentale Reduktion entdeckt werden — sie ist dann nicht-machend und rein möglich. Die Absolutheit der Wahrheit der Phänomenologie besteht nicht darin, dass sie die notwendige geschichtliche Entwicklung und Voraussetzung der zufälligen geschichtlichen Vorgänge bedeutet.

die im natürlichen Weltleben als in intentional-realen Beziehungen zu weltlich realen Gegenständen stehend erfahren werden und sich selbst erfahren, in ihrer eigenwesentlichen Reinheit erfahrbar und thematisierbar zu machen. So werden sie für den absolut uninteressierten psychologischen Betrachter zu ‚Phänomenen' in einem eigentümlich neuen Sinn — und diese Umstellung heißt hier phänomenologisch-psychologische Reduktion" (VI, S. 247). Die hier gemeinten Phänomene der intentionalen Beziehung sind durch die Reduktion zur Selbstgegebenheit im Sinne der Immanenz (eigenwesentliche Reinheit des Psychischen) umzuwandeln *statt* auszuschalten. Zwar sind die „intentionalen Gegenstände" als Gemeintes keine reellen Teile, kein reelles Enthaltensein der Intention, sie sind aber durch die phänomenologisch-psychologische Reduktion jetzt eine „völlig eigenartige Weise des ‚Enthaltenseins', die ‚intentionalen Gegenstände'. Sie sind nicht reelle Teile der Intention, sondern in ihr Gemeintes, ihr jeweiliger Sinn, und dies in Modalitäten, die nur für dergleichen wie ‚Sinn' eben Sinn haben" (VI, S. 245). Die früher ausgeschaltete Transzendenz, die Welt, die intentionalen Gegenstände gehören jetzt als Sinngebilde doch zum „immanent Eigenen" (VI, S. 245) des Psychischen. Demzufolge kommt die Welt als Sinngebilde („an und für sich" Seiendes, Vorgegebenheit, Habitualität, Selbstverständlichkeit usw.) und „Wie ihrer Gegebenheitsweisen" (VI, S. 244) wieder zum Thema der phänomenologischen Psychologie und der Epoché.

In *Ideen I* ist die Welt als Transzendenz durch die Epoché ausgeschaltet, und ihr Nichtsein ist im Prinzip möglich. Wenn es aber konsequent durchgeführt wird, entsteht die Gefahr, dass die Epoché „zwar wie in einem Sprunge schon zum transzendentalen ego führt, dieses aber, da jede vorgängige Explikation fehlen muss, in einer scheinbaren Inhaltsleere zur Sicht bringt, in der man zunächst ratlos ist, was damit gewonnen sein soll" (VI, S. 156). Oder man ist dazu gezwungen, die konkrete Forschung der Intentionalanalyse des Bewusstseins so zu unternehmen, als ob es keine Epoché gäbe und man deshalb die phänomenologische Einstellung verlassen muss.

Durch die phänomenologisch-psychologische Reduktion nehmen wir die Welt als Forschungsgebiet der Phänomenologie wahr, und die Relativität der „an sich für sich" seienden Welt und Weltapperzeption wird ausgeschaltet. Aber wie gesagt, die Selbstapperzeption als die menschliche Apperzeption bleibt immer selbstverständlich und das neue „immanent Eigene" durch seinen eigenen Horizontcharakter verursacht wieder neue Relativität. Deshalb brauchen wir weiter die transzendentale Reduktion. Obwohl die phänomenologische Psychologie vom transzendentalen Aspekt gesehen noch ungenügend ist, braucht man diese Methode der phänomenologisch-psychologischen Reduktion als Vorbereitung für die Fortsetzung in der transzendentalen Reduktion aus zwei Gründen:

1. Der Parallelismus der transzendentalen und psychologischen Phänomenologie:

„Mein transzendentales Ich ist also evident ‚verschieden' vom natürlichen Ich, aber keineswegs als ein zweites, als ein davon getrenntes im natürlichen Wortsinn... Es ist eben das (in voller Konkretion gefasste) Feld der transzendentalen Selbsterfahrung, die jederzeit durch bloße Änderung der Einstellung in psychologische Selbsterfahrung zu wandeln ist. In diesem Übergang stellt sich notwendig eine

Identität des Ich her; in transzendentaler Reflexion auf ihn wird die psychologische Objektivierung als Selbstobjektivierung des transzendentalen Ich sichtlich, und so findet es sich als wie es in jedem Moment natürlicher Einstellung sich eine Apperzeption auferlegt hat“ (IX, S. 294). Die reine Psychologie hat die „propädeutische Nützlichkeit eines vorausgeschickten Entwurfes“ (IX, S. 295) für ein Aufsteigen zur transzendentalen Phänomenologie. Der Parallelismus der transzendentalen und psychologischen Erfahrungssphären ist als eine Art Identität des Ineinander des Seinssinnes aus bloßer Einstellungsänderung verständlich geworden (vgl. IX, S. 294). Der Seinssinn ist eben die Konkretion des Lebens, die nicht mehr als Abstraktion wie absolutes Sein der Immanenz im Sinne des reellen Enthaltenseins des Bewusstseinsstroms verstanden werden kann.
Aber Husserl betont auch die besondere Schwierigkeit der transzendentalen Phänomenologie: „Die transzendentale Einstellung (bedeutet) eine Art Änderung der ganzen Lebensform, die alle bisherige Lebenserfahrung völlig übersteigt, also vermöge ihrer absoluten Fremdartigkeit schwer verständlich sein muss“ (IX, S. 295). Diese absolute Fremdartigkeit wird nicht entdeckt, wenn unser konkretes Leben immer von Vorurteil, Habitualität, Selbstverständlichkeit usw. verdeckt ist. Dies führt uns weiter zum zweiten Punkt.

2. Der Abbruch der Selbstverständlichkeit und die Entdeckung der Bodenlosigkeit der Welt durch die phänomenologisch-psychologische Reduktion führt zu der Radikalisierung der Epoché, der transzendentalen Reduktion:
Die Beseitigung der Selbstverständlichkeit ist die mühsame Aufgabe der phänomenologischen Psychologie, d.h. die Reinigung des Bewusstseins. „Die echte phänomenologisch-psychologische Epoché ist eine dem ganzen natürlichen Leben, aber auch dem Psychologen der Vergangenheit völlig fremde, künstliche Einstellung“ (VI, S. 249), weil die phänomenologische Einstellung eben nicht „natürlich“ ist. Sie ist künstlich, auch, weil der Vollzug der Epoché die unendlichen Stufen von Reflexion gegen die „Trägheit“ der Selbstverständlichkeit bedeutet.

> „Die phänomenologische Psychologie erschließt sich ihrem Sinne nach in verschiedenen Stufen, weil die phänomenologische Reduktion selbst — und das liegt in ihrem Wesen — ihren Sinn, ihre inneren notwendigen Forderungen, ihre Tragweite nur in Stufen erschließen konnte. Jede erforderte neue Reflexionen, neue Besinnungen, die ihrerseits nur möglich waren durch das Selbstverständnis und die geübte Leistung der anderen Stufen. Wie ich es auch auszudrücken pflegte, die phänomenologische Reduktion bedurfte, um ihren Totalhorizont zu gewinnen, einer ‚Phänomenologie der phänomenologischen Reduktion’“ (VI, S. 250).

Entsprechend dem Horizontcharakter der Vorgegebenheit der Welt besitzt auch die phänomenologische Reduktion einen Horizontcharakter, der sich nur in verschiedenen Stufen erschließen kann. Darin liegt eben die eigene Bedeutung der Radikalisierung der Epoché, die auch konkret durchführbar für alle mögliche „Welt“ ist. Sie ist auch eine Übung, um richtig phänomenologisch sehen zu lernen (vgl. VI, S. 251), und „eine wahre Unendlichkeit von deskriptiven Phänomen wird dadurch erst allmählich sichtlich, und zwar in der stärksten und unbedingtesten aller

Evidenzen, in der Evidenz dieser allein echten ‚inneren Erfahrung'" (VI, S. 251). Diese Radikalisierung der phänomenologisch-psychologischen Reduktion wird schließlich zur Identität der transzendentalen Psychologie und der transzendentalen Philosophie führen (vgl. VI, S. 259, 261).

Die phänomenologisch-psychologische Reduktion bildet dann die notwendige Vorstufe der transzendentalen Reduktion. Einerseits findet die transzendentale Subjektivität ihr konkretes Leben durch die konkrete Forschung der phänomenologischen Psychologie, andererseits bietet die phänomenologische Psychologie der transzendentalen Subjektivität die konkret systematische Übung an, damit die transzendentale Subjektivität die Gefahr vermeiden kann, nicht wegen ihrer Fremdartigkeit als eine Leerform des Ichs zu gelten. Die phänomenologisch-psychologische Reduktion wird sodann durch beiderseitige „Radikalisierung" durchgeführt: die Welt als die psychologische Selbsterfahrung meines Lebens zu konkretisieren, und das psychologische Subjekt muss immer die Übung durchführen um richtig phänomenologisch sehen zu lernen[132].
Die Radikalisierung der phänomenologischen Psychologie führt dann durch ihre qualitative Veränderung zu der transzendentalen Einstellung, wenn die Psychologen begreifen, dass sie sich als die Reduktion vollziehenden Psychologen auch in der Welt befinden und ihr Selbstverständnis auch weltlich ist. Dazu brauchen wir die letzte Radikalisierung der phänomenologisch-psychologischen Reduktion, die universale Epoché, die „mit einem Schlage"(VI, S. 153, 242) die Totalität aller Mitgeltungen außer Vollzug setzen muss an den Geltungen, „welche explizit oder implizit die thematischen Personen vollziehen; und das sind alle Personen überhaupt... Ihre Epoché betrifft alle Seelen, also auch die eigene des Psychologen selbst... Der Psychologe etabliert in sich selbst den ‚uninteressierten Zuschauer' und Erforscher seiner selbst wie aller Anderen, und das ein für allemal, das heißt für alle ‚Berufszeiten' der psychologischen Arbeit" (VI, S. 242-243).
Die Radikalisierung der transzendentalen Reduktion besteht dann aus zwei Schritten. Der erste ist die Reinigung des Bewusstseins durch die phänomenologisch-psychologische Reduktion, die stufenweise durchgeführt wird. Die Reduktionen sind dann die ständige Überwindung der Selbstverständlichkeit und Vorgegebenheit der Weltapperzeption, oder des reinen psychischen Subjekts, wodurch sämtliche Phänomene diesbezüglich als das Forschungsgebiet der Phänomenologie der phänomenologischen Reduktion bezeichnet werden können um ihren Totalhorizont der phänomenologisch-psychologischen Reduktion stufenweise zu gewinnen. Der zweite Schritt ist der Vollzug der Methode der Epoché selbst. Er entzieht dann dem psychischen Subjekt den Weltboden „mit einem Schlage", damit das psychische Subjekt zum uninteressierten Zuschauer werden kann. Dies bedeutet aber nicht, dass

[132] Die „Übung" der phänomenologisch-psychologischen Reduktion ist auch sogar notwendig für die eidetische Reduktion: „Ein reines Eidos behandelt die faktische Wirklichkeit der in Variation erzielten Einzelfälle als völlig irrelevant... Wirklich rein ist aber das Eidos nur dann, wenn jede Bindung an vorgegebene Wirklichkeit in der Tat aufs sorgsamste ausgeschlossen ist. Variieren wir frei, aber im geheimen daran festhaltend, dass es beliebige Töne in der Welt sein sollen, von Menschen auf der Erde zu hörende oder gehörte Töne, dann haben wir zwar ein Wesensallgemeines oder Eidos, aber auf unsere tatsächlich wirkliche Welt bezogen, und an diese universale Tatsache gebunden. Das ist eine ‚geheime', nämlich aus begreiflichen Gründen und selbst unmerkliche Bindung" (Hua IX, S. 74).

der uninteressierte Zuschauer nachträglich vom psychischen Subjekt geschaffen ist. Dies kommt vielmehr nur durch den Einstellungswechsel zustande. Die reine Möglichkeit der uninteressierten Zuschauer ist eben die von der Epoché, die nicht-machende Einstellung und die reine Möglichkeit des hemmungslosen freien Laufs hin und durch alle Phänomene. Aber der *wirkliche* Vollziehende kann nur das psychologische Subjekt, die Seele sein.

Die Radikalisierung der transzendentalen Reduktion hat dann den Charakter der Universalität und Letztbegründung. Dadurch kann Husserl sagen, dass die „höchsten und letzten" Probleme die phänomenologischen Probleme sind (vgl. IX, S. 299), und „aus den absoluten Quellen transzendentaler Erfahrung bzw. eidetischer Anschauung erhalten sie erst in der Phänomenologie ihre echte Formulierung und die gangbaren Wege ihrer Lösung" (IX, S. 299). Hier bezieht sich die transzendentale Reduktion auch auf weitere Reduktionen wie die phänomenologische und eidetische Reduktion und auf das Problem wie Anschauung und Selbstgegebenheit. Diese bilden dann die weiteren Themen unserer Arbeit.

Viertes Kapitel
Die transzendentale Subjektivität und Lebenswelt — die transzendentale Korrelation durch die transzendentale Reduktion

§20 Die transzendentale Subjektivität als Absolutes

Im letzten Kapitel erklärten wir bereits die erste Aufgabe der transzendentalen Reduktion, d.i., die Ausschaltung der Relativität. Es bildet die wesenhaft methodische Bedeutung der transzendentalen Reduktion, die durch die zwei Schritte der Radikalisierung der methodischen Epoché zustande gekommen ist: einerseits muss die Seinsgeltung in Struktur der gegensätzlichen Stellungnahme und Hemmung der einzelnen Thesis durch das neue Verständnis von der Horizonthaftigkeit des Bewusstseins neu als die Relativität des Themas verstanden werden. Die Ausschaltung der Relativität ist jetzt der Themenbereich der neuen phänomenologisch-psychologischen Reduktion, die ihren Sinn, ihre inneren notwendigen Forderungen, ihre Tragweite nur in Stufen erschließen kann. Dies bedeutet auch ständiges Üben, um richtig phänomenologisch sehen zu lernen. Die „Universalität des Psychischen“ ist dann der Neuansatz, der in Konsequenz zur transzendentalen Umstellung führt (vgl. XXXIV, S. 132). Andererseits ist die transzendentale Reduktion nichts anderes als die Epoché. Der Vollziehende ist der gleiche uninteressierte Zuschauer. Das psychologische Subjekt muss zuerst zum uninteressiertem Zuschauer werden, damit es von seiner Verstrickung in der Welt als Vorgegebenheit befreit werden kann. Das psychologische Subjekt kann dadurch die transzendentale Einstellung erreichen, und schließlich die Welt transzendental wiederbegreifen. Das transzendentale Ego wird dadurch nicht als reine Leerform des Ichs, sondern als konkretes Ich aufgefasst.

Die Ausschaltung der Relativität können wir auch mit drei Schritten der konkret durchgeführten Operationen beschreiben. Zuerst setzt die Ausschaltung der Relativität die Entdeckung der Relativität voraus, welche die Leistung der phänomenologisch-psychologischen Reduktion ist. Die Relativität ist die Selbstverständlichkeit in Form der Habitualität, des Vorurteils, der Tradition, der Vorgegebenheit usw.. Diese Relativität selbst ist die Bodenlosigkeit der Selbstverständlichkeit aller weltlichen Erkenntnisse. Alle davon stammenden Wissenschaften (z.B. die deskriptive Psychologie) können dann nie selbstständig, sondern nur relativ sein. Die Welt als der Horizont der Relativität ist immer als „an und für sich“ seiende Welt selbstverständlich. Die zweite Leistung (der zweite Schritt) der phänomenologisch-psychologischen Reduktion besteht darin, dass nicht nur der Seinsglauben, sondern auch das „Verständnis“ der „an und für sich“ seienden Welt durch die genannte Reduktion ausgeschaltet werden muss. Die „an und für sich“ seiende Welt ist dann zur Weltapperzeption des seelischen Subjekts geworden. Aber die Selbstapperzeption des seelischen Subjekts ist nichts anderes als die menschliche Selbstapperzeption. Die menschliche Selbstapperzeption ist nicht absolut, weil sie noch von dem Weltverständnis her verstanden werden muss; d.h., das Weltverständnis kann sich gar nicht auf die Weltapperzeption der Selbstapperzeption des seelischen Subjekts beschränken, weil die Welt ihrem Wesen nach Horizont für das seelische Subjekt ist. Es wird auch ein Paradox verursachen, wenn die Welt besonders als Immanenz der

Psychischen verstanden wird. Es braucht dann die Radikalisierung zur transzendentalen Reduktion (der dritte Schritt). Dadurch kann die Welt, die früher Horizont für das seelische Subjekt war, für die transzendentale Subjektivität nicht mehr als Horizont dienen — die transzendentale Subjektivität hat dagegen keinen Horizontcharakter.
Besagtes sind dann die zwei Schritte der Radikalisierung der Epoché als Methode, die von der phänomenologisch-psychologischen Reduktion und von der transzendentalen Reduktion herkommen. Die entsprechend konkret durchgeführten Operationen sind die drei Schritte der Ausschaltung der Relativität. Beide Aspekte bilden dann die ganze methodische Bedeutung der transzendentalen Reduktion — die Ausschaltung der Relativität. Diese ist dann die Radikalisierung der früheren Methode der Epoché, die durch die Ausschaltung des Seinsglaubens oder die Enthaltung der Seinsgeltung der Thesis gekennzeichnet ist.
Dies ist die erste Aufgabe der transzendentalen Reduktion, d.i., die Ausschaltung der Relativität. Darauf begründend wenden wir uns jetzt zu der zweiten Aufgabe der transzendentalen Reduktion — der Wiederfindung der transzendentalen Subjektivität.

Im Vergleich zur Epoché, deren Vollzug zu der Selbstgegebenheit im Sinne des „Sich-von-sich-selbst-her-zeigens“ führt, und im Vergleich zur phänomenologischen Reduktion, deren Vollzug zur Phänomenalität führt, können wir sagen, dass der Vollzug der transzendentalen Reduktion zur transzendentalen Subjektivität[133] führen soll. Zugleich erkennen wir auch, dass ohne die Vorstufe der phänomenologisch-psychologischen Reduktion die transzendentale Reduktion nicht möglich ist. Wie gesagt ist die methodische Bedeutung der transzendentalen Reduktion die Ausschaltung der Relativität. Davon ausgehend können wir weiter fragen, welche Charakteristika dann die transzendentale Subjektivität haben könnte im Aspekt auf die Ausschaltung der Relativität. Wie steht dann die transzendentale Subjektivität, die jetzt absolut ist, zur Welt, die jetzt relativ ist? Was bedeutet die transzendentale Subjektivität absolut? Diese Fragen können wir nach Husserl mit drei Punkten beantworten: 1. Die transzendentale Subjektivität ist der Boden der Welt. 2. Die transzendentale Subjektivität besitzt keine Relativität von Horizontcharakter mehr und 3. Die Welt ist dann zur Konkretion der transzendentalen Subjektivität geworden.

1.Die transzendentale Subjektivität als absoluter Boden der Welt

In natürlicher Einstellung ist die Welt selbst Boden aller Erfahrungen, eine universale einheitliche Generalthesis. Aber dies gilt in einem uneigentlichen Sinne, weil die Welt wegen ihres Horizontcharakters immer relativ und nie absolut sein kann. „Die Einheit des Glaubens ist Einheit einer Thesis, einer Setzung, wenn wir eben jeden Modus des Glaubens so bezeichnen, und dann liegt in der universalen einheitlichen Erfahrung, der endlos fortströmenden, eine ‚Generalthesis’. Aber so heißt sie nur in einem

[133] Hier verstehen wir die transzendentale Subjektivität hauptsächlich als den „reduzierten Bereich“ der transzendentalen Reduktion, besonders in Bezug auf ihren methodischen Vollzug, die Ausschaltung der Relativität. Die transzendentale Subjektivität hat noch andere Bedeutungen, wie z.B. den die transzendentale Reduktion Vollziehenden, das konstituierende Subjekt usw.. Später werden wir darüber noch sprechen.

uneigentlichen Sinn und nur insofern mit Recht, als jede unthematische Erfahrung zu thematischer werden kann und jede thematische nur möglich ist durch vorangehende unthematische“ (XXXIV, S. 51). Das Unthematische liegt dann im Außenhorizont des Thematischen und ist deshalb Vorgegebenes. „Dementsprechend geht die Generalthesis auf die konstituierte Welt, nicht aber auf die ‚verborgenen’ Voraussetzungen der Konstitution“ (XXXIV, S. 51). Die konstituierte Welt muss dann wieder auf anderem Boden stehen und befindet sich deshalb im infinitum.
Die hier gemeinte verborgene Voraussetzung der Konstitution ist die transzendentale Subjektivität. Sie zeigt sich als sinnkonstituierend für die „alte Welt“, nämlich für die in der Generalthesis schon konstituierte Welt:

> „Durch die transzendentale Reduktion vollzieht sich die ‚Schöpfung der transzendentalen Gegenständlichkeit’ bzw. der Apperzeption ‚transzendentale Erfahrung’ mit einem absolut geschlossenen endlosen Erfahrungsfeld, dessen Korrelat die Einheit der transzendentalen ‚Welt’, des transzendentalen Universums ist. In diesem tritt das Universum, die Welt im gewöhnlichen Sinn als eine geschlossene relative Einheit auf, nämlich korrelativ zu transzendentalen ‚Voraussetzungen’ und von ihnen unabtrennbar. Die natürliche Erfahrung wird transzendental objektiviert, ist Struktur in der universalen transzendentalen Subjektivität (der ‚neuen Welt’) und zeigt sich als sinnkonstituierend für die ‚alte Welt’, die also ein im Transzendentalen selbst Liegendes, aber Unselbständiges ist. Schon (durch) die Konstitution des rein Seelischen in der phänomenologischen Reduktion des Psychologen wird die neue Gegenständlichkeit geschaffen, aber alsbald der neuen Welt eingeordnet.
> Wie haben wir also die ‚Rückkehr von der phänomenologischen Einstellung’ in die natürliche zu beurteilen? In Wahrheit gibt es keine Rückkehr, sagte ich vorweg. Die Epoché am Eingang der Phänomenologie ist die Enthaltung von allen Stellungnahmen auf dem habituellen absoluten Boden der äußeren Erfahrung und allen darin gründenden, von daher ihren Sinn beziehenden (Stellungnahmen) — unter Blickrichtung auf das rein Subjektive, das zunächst rein Seelisches war, aber nun seine Weltlichkeit verliert, da es unaufhebbar verbleibt, auch wenn die Welt nicht wäre“ (XXXIV, S. 56).

Was die transzendentale Subjektivität als die sinnkonstituierende Subjektivität für die „alte Welt“ bedeutet, werden wir später zusammen mit dem uninteressierten Zuschauer überlegen. Zunächst fragen wir, wie die „neue“ Welt zu der „alten“ Welt steht. Wie kann die neue Welt mitsamt ihrer neuen Gegenständlichkeit, die die Struktur in der universalen transzendentalen Subjektivität ist, zugleich die alte Welt sein? Was heißt hier eigentlich neu?
Die neue Einstellung ist transzendental. Aber dieses Erkenntnis hilft uns nicht viel, weil das richtige Verständnis von „transzendental“ dadurch eher aufgeschoben als aufgeklärt ist. Die Antwort soll in dem Vollzug der transzendentalen Reduktion liegen, d.h., wir sollen zuvor die Durchführung der transzendentalen Reduktion, die Ausschaltung der Relativität und den dadurch neu erzeugten Zustand untersuchen.

Durch die transzendentale (phänomenologisch-psychologische) Reduktion ist der alte Boden der Welt entzogen und die Vorgegebenheit der Welt als bodenlos exponiert. Aber die Entdeckung der Bodenlosigkeit der Welt bedeutet für uns eher einen neuen Anfang: „Sie (Philosophie) muss also zunächst bodenlos anfangen. Aber alsbald gewinnt sie die Möglichkeit, sich aus eigener Kraft selbst einen Boden zu schaffen, nämlich indem sie sich in originaler Selbstbesinnung der in ein Phänomen bzw. ein Universum von Phänomenen verwandelten naiven Welt bemächtigt“ (VI, S. 185). Der neue Anfang ist die originale Selbstbesinnung der transzendentalen Subjektivität selbst. Sie ist der neue Anfang, weil es keine Vorgegebenheit, keinen Horizont als Boden für sie mehr geben kann. Die Selbstbesinnung der transzendentalen Subjektivität ist sinnkonstituierend für die alte Welt, und in diesem Sinne (konstituierend und nicht konstituiert) ist sie absolut. Sie schafft dann die neue Gegenständlichkeit und die neue Welt, die aber inhaltlich mit der alten Welt völlig übereinstimmt. Dieses ist nur durch einen Aspektwechsel zur transzendentalen Einstellung möglich. Nach der Erhellung der methodischen transzendentalen Reduktion können wir die transzendentale Einstellung nun näher beschreiben. Die transzendentale Einstellung ist unsere Freiheit zur Umwertung, die nur nach der Durchführung der transzendentalen Reduktion, nach der Reinigung des Bewusstseins, nach der Ausschaltung der Relativität des Verständnisses möglich ist. Sie ist der freie Lauf oder die reine Möglichkeit hin und durch jede Relativität, Hemmung und alle Gegensätze des Verstands und der thetischen Denkweise, damit z.B. der Idealismus oder der Realismus seine eigene und gegenseitige Relativität erkennen lässt. Wie gesagt ist die reine Möglichkeit des freien Laufs das Ergebnis nach dem Vollzug der Epoché vom uninteressierten Zuschauer. Der Zuschauer hat dann den nicht-machenden Charakter der Epoché, wodurch es für ihn erst möglich wird, den heterogenen Differenzraum für das Bewusstsein, das transzendentale Bewusstsein schaffen zu können[134]. Die selbstbesinnende transzendentale Subjektivität ist in dem heterogenen Differenzraum, der durch den Vollzug der transzendentalen Reduktion vom uninteressierten Zuschauer geschaffen worden ist, das besinnende Subjekt, welches auch das transzendentale Bewusstsein selbst bedeutet. Vor dieser Heterogenität zwischen natürlicher und transzendentaler Einstellung wird die Relativität „entkräftet“, ausgeschaltet.

Die selbstbesinnende transzendentale Subjektivität ist dann absolut, weil es diesbezüglich keine Relativität mehr geben kann. Demzufolge kann die Selbstbesinnung im wörtlichen Sinne die Besinnung auf sich selbst sein. Sie ist der neue Anfang, aus eigener Kraft einen Boden zu schaffen und rein von sich selbst her verstanden werden zu können. Von diesem Boden aus ist die Selbstbesinnung die Schöpfung der transzendentalen Gegenständlichkeit, der neuen Welt, und zeigt sich dann als das sinnkonstituierende Subjekt für die alte Welt. Die Welt ist „neu“, weil sie von dem neuen Anfang der Selbstbesinnung der transzendentalen Subjektivität

[134] Vgl. §10 dieser Arbeit. Die transzendentale Einstellung hat sich im Vergleich mit der phänomenologischen Einstellung durch Epoché oder phänomenologische Reduktion kaum verändert, weil die Epoché, die phänomenologische und transzendentale Reduktion die methodische Grundbestimmung von Epoché hat (vgl. §18 dieser Arbeit). Nun ist der Bereich für die Einstellung frei zu gehen nicht auf die dingliche Welt beschränkt, ihr Bereich ist jetzt vielmehr die Verständlichkeit (mit der selbstverständlich seienden dinglichen Welt) selbst, was die Reinigung des Bewusstseins bezeichnet.

selbstobjektiviert anstatt (als die Vorgegebenheit) schon konstituiert ist. Aber das heißt nicht, dass die alte Welt durch die neue Welt abgelöst und vernichtet werden soll, sondern sie wird in diesem Transzendentalen neu verstanden als zwar „unselbstständig, relativ" aber ohne die Geltungsstruktur der Seinsgeltung"[135]. Und zwar wird die Welt *korrelativ* zu transzendentalen „Voraussetzungen" und zu der transzendentalen Subjektivität verstanden, und von ihnen unabtrennbar sein. Die neue Korrelation der Welt und des Weltbewusstseins ist nur möglich in dem heterogenen Differenzraum des Bewusstseins, in dem transzendentalen Bewusstsein nach dem Vollzug der transzendentalen Reduktion der uninteressierten Zuschauer, sie kann sich nie in dem homogenen Bewusstseinsstrom befinden. Die alte Welt ist relativ in natürlicher Einstellung, aber ihre Relativität in neuer Korrelation ist „außer Geltung" gesetzt und zum reinen Phänomen geworden. Anders als die Leistung der phänomenologischen Reduktion, die zu reiner Phänomenalität der Selbstgegebenheit geführt hat, stehen die Phänomene jetzt in korrelativer Beziehung[136]. Die neue Korrelation der neuen Welt in der „Struktur" der universalen transzendentalen Subjektivität kann bedeuten, dass die transzendentale Subjektivität „absolutes Feld" (XXXIV, S. 65) ist. Diese korrelative Struktur kann nur durch die transzendentale Reduktion, durch die Ausschaltung der Relativität und nie durch Intentionalanalyse des Psychischen gewonnen werden, obwohl durch die Konstitution des rein Seelischen in der phänomenologisch-psychologischen Reduktion des Psychologen auch die neue Gegenständlichkeit geschaffen wird.

2. Die transzendentale Subjektivität besitzt keine Relativität vom Horizontcharakter

Wie kann man verstehen, dass die durch transzendentale Reduktion von der transzendentalen Subjektivität geschaffene neue Welt, die durch phänomenologisch-psychologische Reduktion von dem seelischen Subjekt reduzierte Welt und die alte, noch in der natürlichen Einstellung stehende Welt die gleiche und jeweils in sich geschlossene Welt sind? Hier ist die Welt durch ihre entsprechende Einstellung bestimmt. So können wir weiter fragen, wie wir unterschiedliche Einstellungen haben können in der gleichen Welt, aber die Welt zugleich durch unterschiedliche Einstellungen bestimmt und dadurch unterschiedlich ist? Worin liegt der Unterschied zwischen alter und neuer Welt, wenn sie eigentlich gleich sind? Ist die neue Welt innerhalb oder außerhalb der alten Welt? Ist etwa die transzendentale Einstellung innerhalb oder außerhalb der natürlichen? Hat die „Einstellung" auch eventuell den Charakter von Horizont, in dem etwas über sie hinausgehen könnte? Das Hinausgehen ist eben ein Verlassen, damit die Rückkehr stattfinden kann. Aber Husserl zufolge gibt es gar keine Rückkehr von phänomenologischer Einstellung in die natürliche. Ist dies nicht so, weil es dabei in der Tat kein Verlassen gibt? Und wie können wir dann die Veränderung der Einstellung verstehen? Ist die Veränderung nicht etwa wie eine Bewegung, die erst in einem Horizont stattfinden kann? Was bedeutet das Auftreten

[135] Oder „transzendental-relativ". Vgl. Hua XXXIV, S. 62. Im neuen Verständnis der transzendentalen Korrelation kann das Relative im neuen und veränderten Sinn absolut sein. Vgl. Hua XXXIV, S. 54.
[136] Die korrelative Beziehung ist aber keine Intentionalität des Psychischen, des Bewusstseinsstroms, weil die psychische Intentionalität die Immanenz und die Transzendenz der Welt und der Seele voraussetzt, was vom transzendentalen Aspekt her nicht geeignet ist.

der alten Welt im transzendentalen Universum und die alte Welt als ein im Transzendentalen Liegendes?
Solche unauflösbaren Probleme kommen von den typischen Gedankensweisen der Immanenz, des reellen Enthaltenseins des Bewusstseinsstroms. Zwar sind solche Gedankensweisen keine realen Vorgänge des Psychischen oder Tatsache des Physischen, aber sie setzen einen Gegensatz des Horizonts, den Außen- und Innenhorizont voraus. In der phänomenologisch-psychologischen Reduktion fasst die Selbstapperzeption des seelischen Subjekts die Welt als Weltapperzeption, als Immanenz in sich auf. Jedoch wird die Welt nicht nur als Immanenz des Psychischen bleiben, und die phänomenologische Psychologie wird immer relativ verstanden werden. Es ist problematisch und ungenügend vom transzendentalen Standpunkt aus gesehen, was wir bereits in §18 diskutiert haben. Dort haben wir erkannt, dass wir nicht in der Realität den Horizontcharakter der Welt und der Seele beseitigen können. Aber wir können die Relativität des Horizontcharakters ausschalten um die transzendentale Reduktion zu vollziehen. Die transzendentale Einstellung ist der freie Lauf (oder die freie Blickwendung) hin und durch jeden Gegensatz von Immanenz und Transzendenz, von Innen und Außen, und es ist rein möglich. Für die reine Möglichkeit des freien Laufs gibt es keine Hemmung, weder vom Wahrnehmungsverlauf noch von unserer Denkweise. Wenn wir uns z.B. immer als Mensch auffassen, können wir uns durch die phänomenologisch-psychologische Reduktion nur auf das seelische Subjekt reduzieren lassen und nie auf die transzendentale Subjektivität. Die gleichzeitige Unverträglichkeit der unterschiedlichen Welten entsteht lediglich aus der Beschränkung unserer menschlichen Denkweise, und der Kern dieser Denkweise ist nach Husserl die *Abstraktion*, die im Gegensatz zur *Konkretion* steht. Dies wird uns später zum dritten Punkt dieses Paragraphen führen.
Durch den Vollzug der transzendentalen Reduktion bekommen wir die transzendentale Einstellung, wodurch die transzendentalen Reiche uns freigegeben sind und die Relativität des Horizonts ausgeschaltet ist. Das in transzendentaler Einstellung selbstbesinnende Subjekt (als neuer Anfang) ist die transzendentale Subjektivität, die aber „absolutes Feld“ (XXXIV, S. 65) (transzendentaler Horizont, die Struktur der transzendentalen Korrelation) ist, die durch die transzendentale Einstellung modalisiert ist. Wie steht dann die Welterfahrung zur Transzendentalerfahrung?

> „Ist aber die kopernikanische Umwendung in der radikalen Form der phänomenologischen Reduktion vollzogen und hat sich das Universum transzendentaler Erfahrung als Universum aller möglichen Sinngebung für Seiendes eröffnet, so ist diese Erfahrung die absolute und alle auf ihrem Boden gewonnene Erkenntnis. Sie ist nicht ein zweites Seinsreich, sondern das eine einzige Reich absoluten Seins, obschon sie das Universum der äußeren Erfahrung und ihre Welt nicht aufhebt. Aber sie umspannt es. Nicht wie ein Teil das Ganze; denn die Welterfahrung ist ein abgeschlossenes, also nicht zu erweiterndes Universum — durch die konstitutive Sinngebung ist die Welt eine universale Einheit gegenständlichen Sinnes, — sondern in der ganz einzigen Weise, wie ein konstituierendes Leben seinen konstituierten Seinsinn in sich schließt. Die

thematische Universalität der Welt bleibt in ihrer Art genauso geschlossen und genauso zu betätigen wie vordem, aber doch wieder nicht genauso“ (XXXIV, S. 55).

Das Verhältnis zwischen dem Universum des Transzendentalen und der äußeren Erfahrung wird nicht verständlich sein, wenn wir vorher die Relativität des Horizontcharakters nicht ausgeschaltet haben. Die transzendentale Subjektivität ist nicht gleich wie das psychische Subjekt, weil in letzterer die Relativität des Welthorizonts noch nicht ausgeschaltet ist. Die alte Welt im Transzendentalen ist geschlossen, was nicht verständlich in natürlicher oder phänomenologisch-psychologischer Einstellung sein wird, da die Welt dabei unendlich und offen bleiben muss. Die „Geschlossenheit“ der alten Welt im Transzendentalen ist nur dadurch möglich, dass sie gegenüber dem ihr heterogenen, transzendentalen Horizont der transzendentalen Subjektivität steht und von ihr transzendental ausgeschlossen sein kann. Außerdem ist die Möglichkeit, dass die Welt als Immanenz zu der transzendentalen Subjektivität wie zum psychischen Subjekt gehört, ausgeschlossen, weil Immanenz des Bewusstseinsstroms nur als Teil-Ganz-Beziehung verstanden werden kann.

Die geschlossene Welt im Transzendenten bedeutet aber keine Hemmung für die transzendentale Subjektivität wie etwas außer ihr und eine Grenze dazwischen. Die transzendentale Subjektivität ist nicht nur die Sinngebende für die Welt, sondern auch für alles mögliche Seiende. Jedes mögliche Seiende, jeder ihm innewohnende Außen- und Innenhorizont ist für die transzendentale Erfahrung offen. „Das Schlechthin bekommt jetzt den Sinn des Schlechthin-ohne-verborgene-Relativitäten, Gültigen oder als gültig Gesuchten“ (XXXIV, S. 66). Wir können von anderer Seite das Gleiche beobachten. Der wichtigste Charakter des Horizonts ist der „immer über sich herausgehende“ Charakter[137], und dieser Charakter muss durch die Epoché „außer Geltung“ gesetzt werden. Wenn jede relative Horizontschicht des einzelnen Dings, jeder Punkt des Horizonts der transzendentalen Subjektivität offen ist, d.h., jeder Punkt des Horizonts nicht mehr über sich herausgeht[138], bedeutet dies, dass die Welt für die transzendentale Subjektivität nur das Universum der Konkretion bedeuten kann — im Universum der Konkretion gibt es keine offene Möglichkeit, keine noch nicht verwirklichte Potenzialität mehr, weil jede Möglichkeit und Potenzialität nicht vernichtet, sondern sich konkret entfaltet. Die *Konkretisierung* der Welt ist eben die Leistung der sinngebenden, sinnkonstituierenden transzendentalen Subjektivität. Zugleich ist die selbstbesinnende transzendentale Subjektivität der bodenlosen Welt der neue Boden für die gebende Subjektivität. Ihre Selbstobjektivierung bedeutet dann die Objektivierung der neuen Welt im Transzendentalen.

Demzufolge ist die Welt nicht als Immanenz in der transzendentalen Subjektivität eingeschlossen, „sondern in der ganz einzigen Weise, wie ein konstituierendes Leben seinen konstituierten Seinsinn in sich schließt“ (XXXIV, S. 55). Die transzendentale Subjektivität ist im Sinne des neuen transzendentalen Anfangs (aber kein genetischer

[137] Vgl. §16 dieser Arbeit.
[138] Für den zeitlichen Horizont gilt das jetzt Strömende. Vgl. Hua XXXIV, S. 485.

Anfang) selbstbesinnend, sie kann sich nur konkret besinnen [139] . Die von phänomenologisch-psychologischer Reduktion entdeckte Relativität der Welt wird dann durch die transzendentale Reduktion (Epoché) ausgeschaltet, und neu als transzendentale Relativität korrelativ zur transzendentalen Subjektivität verstanden. Schließlich kann die transzendentale Subjektivität für die Welt sinngebendes und sinnkonstituierendes Subjekt sein, und was sie ihr gegeben hat, ist nichts anderes als der Sinn der Konkretion.

3. Die Welt ist die Konkretion der transzendentalen Subjektivität

Wir können auch sagen, dass die Welt jetzt nicht mehr als Immanenz im Sinne des reellen Enthaltenseins, sondern als „transzendentale Immanenz" der transzendentalen Subjektivität aufgefasst wird. Die neue Immanenz ist durch die Sinngebung der transzendentalen Subjektivität zu ihrer Konkretion geworden, was durch die ständig vollzogene transzendentale Reduktion erst möglich ist. Die Relativität der Welt ist durch die Konkretisierung auch als absolut aufgefasst worden. Früher wurde die Immanenz als reelles Enthaltensein des Bewusstseins als „absolutes Sein", „absolute Gewissheit" bezeichnet[140]; aber vom Standpunkt der neuen Immanenz gesehen ist die Rede von „absolutem Sein" nur abstrakt und deshalb relativ.
Die Abstraktion ist nicht ein Verlassen der transzendentalen Einstellung, sondern dies geschieht nach Husserl aus methodischer Notwendigkeit:

> „... so ist jetzt sein absoluter Boden die transzendentale Subjektivität, seine absolute Thematik die transzendentale, seine absolute Erfahrung [...] die Seele, der Leib, der Mensch in der Welt — all das sind jetzt transzendentale Gebilde; die mundane Thematik, die ‚gerade' Erforschung dieser Gebilde ist eine methodisch notwendige Abstraktion [...] und wenn sie wie in der Naivität den Charakter der absoluten hat, eine vollkommene Wissenschaftlichkeit überhaupt unmöglich macht" (XXXIV, S. 50).

Die transzendentale Phänomenologie hat die absolute Erfahrung als ihre Konkretion, aber die wirkliche Erforschung wie die reine Psychologie, die inhaltlich mit der transzendentalen Phänomenologie völlig übereinstimmt, braucht die Abstraktion als ihre Forschungsmethode. Mit anderen Worten, die Konkretheit der transzendentalen Subjektivität ist zwar der transzendentale, absolute Boden für die Welt und die weltliche Erfahrung, aber sie ist, wie gesagt, rein möglich, und die Rede von Wirklichkeit und Möglichkeit ist ihr noch fremd. Dagegen braucht die „wirkliche" Wissenschaft die methodische Abstraktion. Die Abstraktion ist aber kein Gegensatz von Konkretion, sondern beide stellen unterschiedliche Einstellungen dar. Die Konkretion, die ohne Abstraktion mehr besitzt, ist nur durch transzendentale Reduktion und die Ausschaltung der Relativität möglich. Dagegen ist das Abstrakte relativ und besitzt noch Horizontcharakter:

---

[139] Andererseits ist die konkret selbstbesinnende transzendentale Subjektivität die letzte Folge der mühsamen Reinigung des Bewusstseins, der stufenweise vollzogenen phänomenologisch-psychologischen Reduktion.
[140] Vgl. §8 *c*) dieser Arbeit.

„Ich nehme konkrete Universa. Ein Abstraktes ist von vornherein relativ, sofern die Abstraktion dem Abstrakten Geltungsbeziehung auf den umfassenderen Horizont verleiht“ (XXXIV, S. 54).

Hier liegt der Unterschied zwischen der transzendentalen Phänomenologie und der reinen Psychologie. Durch die transzendentale Reduktion ist die Relativität von Horizont ausgeschaltet, aber durch die phänomenologisch-psychologische Reduktion bleibt das seelische Subjekt im Welthorizont. Außerdem ist die Psychologie eine Wissenschaft, verlangt notwendigerweise Objektivität. Dies bringt unumgänglich den Gegensatz zwischen Objektivem und Subjektivem herbei. Sie verliert dann ihre absolute Konkretheit und ist deshalb abstrakt (vgl. XXXIV, S. 55). Aber die Abstraktion ist nicht mehr so, wie die in natürlicher Einstellung, sondern ist „transzendental modifiziert“; Alles Objektive hat einen davon unabtrennbaren transzendental-subjektiven Horizont, obwohl die absolute Konkretheit sich dabei verliert. „Die Welt ist nicht mehr absolutes, selbständiges Thema, und sie kann es nicht sein. Sie ist die eine ‚Seite’ der transzendentalen Subjektivität, die in der unendlichen Erschließung, der ihrer Unendlichkeiten, die seiende Welt intentional in sich schließt, in ihr seiend als konstituiertes Sein, in der einzig möglichen Art, wie etwas überhaupt transzendent sein kann (während immanentes Sein und Subjektsein selbst als Für-sich-selbst-Sein auf Selbstkonstitution zurückweist)“ (XXXIV, S. 59). Die Welt wird als transzendentales Korrelat der konstituierenden Subjektivität und als von ihr selbst dann Unabtrennbares erkannt, „so dass die konkrete universale transzendentale Subjektivität in ihrem eigenen Wesen eine ‚reelle’ und ‚ideelle’ Seite hat... Es zeigt sich dabei also, dass das im gewöhnlichen Sinn Reale in der transzendentalen Subjektivität als Seinssinn auftritt, der in sich intentional impliziert eine Potentialität einer Unendlichkeit möglichen Bewusstseins im Stil einer Unendlichkeit einstimmiger Erfahrungen“ (XXXIV, S. 58-59).
Dies erweckt den verwirrenden ersten Eindruck, dass die Welt, die hier von Husserl beschrieben wird, doch als Immanenz in transzendentaler Subjektivität enthalten und intentional impliziert sei. Diese Ansicht ist gerade gegen unsere Erforschung in Punkt zwei dieses Paragraphen, wo die Welt nicht als reelles Enthaltensein in dem homogenen Bewusstseinsstrom, sondern als transzendentale Korrelate in heterogenem Raum des transzendentalen Bewusstseins eingeschlossen ist. Die Ansicht von immanenter Welt wird von der phänomenologisch-psychologischen Reduktion vertreten. Dabei ist die Subjekt-Objekt-Korrelation noch weltlich, die Intentionalanalyse setzt den Unterschied von Immanenz und Transzendenz, und deshalb einen unendlichen und homogenen Horizont voraus.
Um dies zu erklären, müssen wir zuerst begreifen, dass der Ausdruck „Immanenz“ hier eben die transzendental modifizierte Immanenz ist. Das Recht dieses Ausdrucks begründet sich auf den Parallelismus zwischen transzendentaler und psychologischer Phänomenologie — Die psychologische Objektivierung ist die Selbstobjektivierung des transzendentalen Ich (vgl. IX, S. 294). Die transzendentale Objektivierung von Seiten der natürlichen Einstellung her gesehen ist rein möglich und nicht wirklich. Das wirkliche Subjekt der Objektivierung ist nichts anderes als das psychische Subjekt, und die Welt als Weltapperzeption der Selbstapperzeption ist

die Objektivierung des psychischen Subjekts. Dagegen ist die Konkretion der transzendentalen Subjektivität vom psychischen Subjekt nicht verständlich, d.h., die Konkretion wird nur durch den ständigen Vollzug der transzendentalen Reduktion, durch die Ausschaltung der Relativität als die Konkretion der transzendentalen Subjektivität selbst verständlich. Die phänomenologische Psychologie braucht dann die Abstraktion, den Horizont, die Relativität. Das Verständnis von Immanenz ist dann eine Abstraktion[141], und zwar aus methodischer Notwendigkeit. Andererseits können wir nur durch die systematische Abstraktion auf die Konkretion schließen:

> „Die Methode erfordert nun, dass das ego von seinem konkreten Weltphänomen aus systematisch zurückfragt und dabei sich selbst, das transzendentale ego, in seiner Konkretion, in der Systematik seiner konstitutiven Schichten und seiner unsagbar verschlungenen Geltungsfundierungen kennen lernt. Das ego ist im Einsatz der Epoché apodiktisch gegeben, aber als ‚stumme Konkretion' gegeben. Sie muss zur Auslegung, zur Aussprache gebracht werden, und zwar in systematischer, vom Weltphänomen aus zurückfragender intentionaler ‚Analyse'. In diesem systematischen Vorgehen gewinnt man zunächst die Korrelation der Welt und der transzendentalen, in der Menschheit objektivierten Subjektivität" (VI, S. 191).

Der neue Sinn, der durch die Enthüllung der Anonymität der transzendentalen Subjektivität und dadurch der Welt neu gegeben und konstituiert ist, ist das neue Verständnis von Konkretion, das einzige Kennzeichen des transzendentalen Bereichs, das nicht von der phänomenologischen Psychologie her verstanden und nicht vom psychischen Subjekt objektiviert wird. Das Verständnis der Konkretion ist auch deshalb wichtig, weil sie zusammen mit dem Begriff der Selbstgegebenheit, der Phänomenalität von der phänomenologischen Reduktion das Wesen der *Lebenswelt* bildet. Die konkrete und prinzipiell anschaubare Welt ist die Lebenswelt, in der die phänomenologische Reduktion und die transzendentale Reduktion, die beiderseitige Reinigung des Objektiven und Subjektiven erst sich begegnen können. Die Lebenswelt ist dann das Universum der transzendentalen Subjekt-Objekt-Korrelation. Später werden wir uns weiter damit auseinander setzen.

§21 Zusammenfassung der methodischen Bedeutung von Epoché und Reduktion und ihre innere Beziehung

In dieser Arbeit wollen wir die methodische Bedeutung der Epoché bzw. der Reduktion erklären. Die methodische Grundbestimmung der Epoché bzw. Reduktion haben wir durch die Erforschung des Zweifelsversuchs im ersten Kapitel als die Ausschaltung des Seinsglaubens (später dann als die Ausschaltung der Relativität bei dem Thema der transzendentalen Subjektivität) bezeichnet. Im zweiten Kapitel charakterisierten wir die Grundbestimmung der Epoché weiter durch den nicht-machenden Charakter der Epoché. Dort versuchten wir mit Denkexperimenten (§9) zu erklären, wie der nicht-machende Charakter der Epoché zur Ausschaltung des

[141] Wir erkennen sogleich, dass die Selbstgegebenheit im Sinne der Immanenz, der unmittelbaren Anschauung im Sinne des reellen Enthaltenseins auch nicht das passende Verständnis für die richtige Selbstgegebenheit bedeuten kann. Vgl. § 10 dieser Arbeit.

Seinsglaubens bzw. zur Enthaltung der Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme und Hemmung führen kann.
Wir haben bisher in zwei *Richtungen* die Bedeutung der Epoché bzw. Reduktion entfaltet, d.i., die Richtung nach dem Herauskommen der Selbstgegebenheit (Kapitel 2) und die Richtung nach der Wiederfindung der transzendentalen Subjektivität (Kapitel 3). Beide Richtungen entsprechen der beiderseitigen Beseitigung der Hemmungen oder Reinigung des Bewusstseins in objektiver (noematischer) und subjektiver (noetischer) Seite durch die Ausschaltung des Seinsglauben der Thesis und der Relativität des Themas.
Durch die erste Richtung erweitert sich das Problem der Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché (Sich-von-sich-selbst-her-zeigen, §10), der phänomenologischen Reduktion (die Phänomenalität, §11) bis zur Selbstgegebenheit im Sinne der eidetischen Reduktion (die prinzipielle Anschaubarkeit, §13). Wir haben zugleich auch die innere Beziehung zwischen der methodischen Epoché, der phänomenologischen und der eidetischen Reduktion recherchiert.
Die andere Richtung ist das Problem der transzendentalen Subjektivität. Hier haben wir das Thema der transzendentalen Reduktion als die Radikalisierung der Epoché. Die Radikalisierung der transzendentalen Reduktion besteht aus zwei Schritten: erstens der Reinigung des Bewusstseins durch die phänomenologisch-psychologische Reduktion, zweitens im Vollzug der Methode der Epoché selbst, aber im Aspekt auf den Horizontcharakter des Bewusstseins. Entsprechend hat die transzendentale Reduktion drei Aufgaben: die Relativität(1) auszuschalten und dann das Absolute(2) (die transzendentale Subjektivität) zu finden, zugleich die Vorgegebenheit auf die Selbstgegebenheit (im Sinne der Epoché, der phänomenologischen Reduktion) zu reduzieren und deshalb die zwei Rückgänge(3) (auf die ursprüngliche unmittelbare Erfahrung und die ursprüngliche Lebenswelt) zu erfüllen.
Auf der anderen Seite haben wir unterschiedliche Epoché oder Reduktionen Vollziehende: z.B. den uninteressierten Zuschauer, das psychologische Subjekt und die transzendentale Subjektivität.
Folglich handelt es sich hier eigentlich um drei verschiedene Problembereiche. Um die genaue Analyse aller Problemkomplexe der Epoché verdeutlichen zu können, ist es unentbehrlich, die drei Problembereiche genau zu unterscheiden: *a*) Die eigentliche methodische Bedeutung der Epoché und Reduktion selbst. *b*) Der Vollziehende der Epoché und Reduktion. *c*) Die reduzierten Bereiche (Selbstgegebenheit, Immanenz, Eidos, Psychisches, transzendentale Subjektivität usw.) der Epoché und Reduktion[142].
Im Folgenden werden wir den ersten Problembereich analysieren. Den zweiten Problembereich werden wir im nächsten Paragraphen zusammen mit dem Problem der Ichspaltung, des Paradoxes, und im übernächsten Paragraphen den dritten Problembereich zusammen mit dem Problem der Lebenswelt behandeln.

1. Die Epoché als eine Methode

[142] Die Vermischung dieser drei Problembereiche könnte dazu führen, die richtige methodische Bedeutung der Epoché falsch zu verstehen. Die Gefahr besteht darin, dass man die Epoché durch andere Problembereiche leichter definieren als die richtige methodische Bedeutung der Epoché aus dem Problemkomplex herausfinden kann.

Die reine methodische Bedeutung der Epoché zu finden ist das eigentliche Ziel dieser Arbeit. Husserl pflegt die Epoché als Zugangsmethode für die Phänomenologie darzustellen. Die andere häufige Darstellung der Epoché ist die Einklammerung, Ausschaltung oder „außer Aktion“ des Seinsglaubens oder der Seinsgeltung. Um diese Darstellung richtig zu begreifen, müssen wir zuvor verstehen, was die Einklammerung, „außer Aktion“, dann der Seinsglauben und die Seinsgeltung, schließlich die Darstellung der Epoché selbst als ein Ganzes bedeutet. Nach dem Studium des Zweifelsversuchs wissen wir, dass sich die endgültige Geltung des Seinsglaubens in Form der Stellungnahme und Hemmung der Thesis (oder des Urteils) darstellen muss. Darauf bezogen bedeutet die bildliche Darstellung der Einklammerung und Ausschaltung dann die Zulassung der Enthaltung der Seinsgeltung. Weil die Enthaltung der Seinsgeltung keine Verneinung des Glaubens, des Seins selbst, auch keine Verneinung des Wesens von Glauben und Sein bedeutet, wird nichts von der Welt durch die Einklammerung und Ausschaltung verändert. Durch die Erklärung der Geltungsstruktur der Seinsgeltung (Stellungnahme und Hemmung) gewinnen wir den großen Vorteil, die Epoché als eine konkrete, durchführbare Methode vollziehen zu können[143].

Aber dies ist noch nicht alles, weil die Erklärung des „Wie“ der Ausschaltung des Seinsglaubens oder der Enthaltung der Seinsgeltung aufgeschoben ist. Durch weitere Forschung entdecken wir, dass der grundsätzliche Charakter der Epoché als der nicht-machende Charakter bezeichnet wird. Er ist der oft benützten Darstellung des „uninteressierten oder unbeteiligen Zuschauers“ entnommen. Der nicht-machende Charakter ist aber von Husserl noch radikaler gedacht: Der Vollzug der Epoché findet nicht in einem überall homogenen Horizont des Bewusstseins in natürlicher Einstellung statt, weil die Homogenität des Bewusstseins sich auf das gleiche Weltverständnis begründet. Durch die Homogenität des Bewusstseins können wir sogar die anderen möglichen Welten assoziieren. Alle möglichen Welten sind danach menschlich und deshalb uns verständlich. In diesem homogenen Horizont haben wir doch etwas „mitgemacht“. Die durch den Vollzug der Epoché erreichte phänomenologische Einstellung ist dagegen heterogen zur natürlichen Einstellung. Die Epoché soll durch den nicht-machenden Charakter einen Differenzraum in dem Bewusstsein, nämlich das transzendentale Bewusstsein schaffen, und vor dieser Heterogenität soll alle Seinsgeltung sich entkräften. Dadurch wird jedoch kein Monismus erreicht werden, der im Gegensatz zum Dualismus verstanden werden muss, sondern jegliche Phänomene zeigen sich nach der Epoché von sich selbst her, und zwar jedes ist dadurch eigenartig — es ist die Selbstgegebenheit im Sinne der

[143] Z.B., die These „*a* ist *non-a*“ ist widersprüchlich und *a* und *non-a* sind gleichzeitig unverträglich, weil sie gegen das Widerspruchsgesetz sind. Diese widersprüchliche These in natürlicher Einstellung soll durch die Epoché freigegeben oder zum reinen Phänomen werden. Wir setzen das Widerspruchgesetz nicht „außer Aktion“, sonst wäre für uns quasi nichts übrig geblieben (weil das Wesen des Widerspruchgesetzes eben ihr Aktion, Wirkung ist). Außerdem können wir damit die konkrete phänomenologische Forschung nicht beginnen (weil wir das Wesen verloren haben). Wirklich durch die Epoché ausgeschaltet ist den Seinsglaubens der Thesis *a* und *non-a*, oder genauer gesagt, die Seinsgeltung in Struktur der Stellungnahme und Hemmung zwischen *a* oder *non-a*. Dadurch werden *a* und *non-a* nicht im Gegensatz zueinander verstanden, sondern werden sich von sich selbst her zeigen (aber auch nicht als die Form von Identität, „*a* gleich *a*“ verstanden werden). Dadurch „entkräftet“ sich sogar das Widerspruchgesetz als Gesetz, seine Identität, und es wird sogar zu reinem Phänomen werden.

reinen methodischen Epoché, „Sich-von-sich-selbst-her-zeigen“. Wir sehen auch ein, dass die Entdeckung der Selbstgegebenheit kein Ziel der Epoché sein kann und die Bedeutung der Selbstgegebenheit auch nicht in der Methode der Epoché impliziert werden kann, weil die Epoché nicht-machend ist. Die Selbstgegebenheit kommt von sich selbst her auf im heterogenen Differenzraum des transzendentalen Bewusstseins, der eben die Konsequenz der Durchführung der Methode der Epoché ist.

2. Die phänomenologische Reduktion

Im Gegensatz dazu zielt die phänomenologische Reduktion auf das Problem der Selbstgegebenheit ab. Der uninteressierte Zuschauer ist eben ein Zuschauer, der unmittelbar anschaut und „Sehenscharakter“ besitzt. Die Epoché ist durch ihre reine Freiheit motiviert. Dagegen hat die phänomenologische Reduktion die Motivation von Sehen, von Erfahrbarkeit oder von Anschaubarkeit. D.h., die Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché (Sich-von-sich-selbst-her-zeigen) ist zur Phänomenalität (die prinzipielle Anschaubarkeit oder Erfahrbarkeit der Selbstgegebenheit) durch den Sehenscharakter des Zuschauers „vernünftig“ motiviert, weil die erste Grundform des Vernunftbewusstseins das originär gebende „Sehen“ ist (III, S. 314).

Aber die methodische Bedeutung der phänomenologischen Reduktion ist auch durch die methodische Epoché bestimmt, d.h. durch den „Uninteressiert-Charakter“ des uninteressierten Zuschauers. Die Phänomenalität ist die Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché, „Sich-von-sich-selbst-her-zeigen“ in dem originär gebenden Sehen. Aber was sich dabei „wirklich“ als Seiendes zeigt oder wirklich gegeben ist, damit hat der uninteressierte Zuschauer nichts zu tun. Die Selbstgegebenheit im Sinne der Epoché und der phänomenologischen Reduktion ist noch rein möglich, d.h., sie kann nicht als möglich oder wirklich bezeichnet werden, weil ihre Bedeutung über den Gegensatz zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit hinausgeht.

3. Die eidetische Reduktion

Die Selbstgegebenheit im Sinne der eidetischen Reduktion bzw. Wesenerschauung hat auch die Motivation von unmittelbarer Anschauung (der prägnante Sinn der Evidenz) ähnlich wie die phänomenologische Reduktion (Sehen, Zuschauen). Aber was sich wirklich in der Wesenerschauung zeigt, ist das *Wesen* selbst in seiner leibhaften Selbstheit, das Gegebene in der originär gebenden Anschauung. Aber das Wesen selbst ist nicht unmittelbar gegeben, weil es noch die methodische eidetische Reduktion braucht. Deswegen haben wir in der Wesenerschauung bzw. in eidetischer Reduktion zwei Elemente: die unmittelbare Anschauung und das durch Methode (freie Variation der Phantasie) vermittelte Wesen.

Im Gegensatz zu dem gegen-setzenden Charakter der Epoché und der phänomenologischen Reduktion hat die Wesenserschauung einen eigenartigen Setzungscharakter. Er ist durch die unmittelbare Anschauung und Wesenserschauung selbst motiviert und nicht nur als ein doxischer Bewusstseinsakt der Intentionalität. Die Setzung ist zugleich das Setzungsmaterial, was die „erste Wirklichkeit“ im Sinne der Evidenz der obersten Gattung und schließlich im Sinne der konkreten transzendentalen Subjektivität bedeutet. Der durch unmittelbare Anschauung motivierte Setzungscharakter bezeichnet das erste Element der Wesenserschauung bzw. der eidetischen Reduktion. Vor dem besonderen Setzungscharakter des

Vernunftbewusstseins tritt auch der Unterschied zwischen Immanenz und Transzendenz hervor (§13, *b*).
Ein anderes Element der Wesenserschauung bzw. der eidetischen Reduktion ist die Selbstgegebenheit des Wesens. Das Wesen ist reine Möglichkeit, aber nicht im Sinne der Epoché, ohne Hemmung, sondern Phantasiemöglichkeit, darunter ist die Wirklichkeit als eine Möglichkeit unter anderen Möglichkeiten zu verstehen. So setzt die Wesensmöglichkeit oder die Phantasiemöglichkeit den Gegensatz der Wirklichkeit und Möglichkeit voraus. Die Methode „freie Variation der Phantasie" setzt auch die mögliche Anschaubarkeit der Phänomenalität voraus.
Durch die beiden Elemente der eidetischen Reduktion entsteht der Prozess der *Verwirklichung* der reinen Möglichkeit, d.h. von der Selbstgegebenheit der Epoché, der Phänomenalität der phänomenologischen Reduktion bis zu der „ersten Wirklichkeit", dem eigenartigen Setzungscharakter, dem Unterschied zwischen Immanenz und Transzendenz und Eidos der eidetischen Reduktion. Die Verwirklichung ist die Voraussetzung der Entstehung der Wesenswissenschaft, die parallel zu der Selbstobjektivierung der transzendentalen Subjektivität auftritt, die aber uns noch anonym geblieben ist.

4. Die phänomenologisch-psychologische Reduktion und die transzendentale Reduktion
In dem nicht-machenden Charakter des uninteressierten Zuschauers kommt die Selbstgegebenheit im Sinne des „Sich-von-sich-selbst-her-zeigens" vor. Dabei ist der uninteressierte Zuschauer der nicht-machende, der schon die Epoché durchgeführt hat. Später erkennt Husserl aber, dass es einen uninteressierten Zuschauer vor dem Vollzug der Epoché nicht geben kann, sondern dass der uninteressierte Zuschauer nur stufenweise durch zahllose Übungen der phänomenologisch-psychologischen Reduktion, d.h., die Reinigung des Bewusstseins, schließlich durch die transzendentale Reduktion zustande kommen kann. Mit anderen Worten, durch das Vollziehen der Epoché können wir zwar mit einem Schlag den uninteressierten Zuschauer etablieren und die Selbstgegebenheit erreichen, aber dies ist nur ideal und unkritisiert, weil wir in Wirklichkeit statt dem uninteressierten Zuschauer das psychologische Subjekt sind, denn was uns zuerst gegeben ist, ist nicht Selbstgegebenes, sondern Vorgegebenes. Wenn wir diese Tatsache übersehen und sie unkritisiert lassen, befinden wir uns immer noch in der *transzendentalen Naivität*. Dadurch kann zwar die Wesensanalyse des Bewusstseins (Intentionalität) stattfinden, aber der uninteressierte Zuschauer, die Selbstgegebenheit und das Vernunftbewusstsein wird von uns immer abstrakt anstatt konkret aufgefasst werden. Wir brauchen dann einen anderen Weg zum uninteressierten Zuschauer und zur Selbstgegebenheit. Es ist der neue Weg durch die Radikalisierung der Epoché, d.h., die phänomenologisch-psychologische Reduktion und schließlich die transzendentale Reduktion. Andererseits ist mit der Radikalisierung der Epoché keine neue Methode außerhalb der Epoché gemeint, sondern die Radikalität liegt in ihrer neuen Anwendung auf den Horizontcharakter des Bewusstseins.
So ist die Methode der phänomenologisch-psychologischen Reduktion vom rein methodischen Aspekt her gesehen nichts anderes als die der Epoché, aber wir beginnen jetzt nicht mit dem vorhandenen uninteressierten Zuschauer, sondern mit

dem psychologischen Subjekt, der Seele. Außerdem ist die Vorgegebenheit der Welt unser Hauptthema geworden. Nach Husserl bedeutet die Vorgegebenheit die Selbstverständlichkeit unseres Verständnisses, die Urdoxa oder der passive Seinsglaube der Welt, und alle haben den Horizontcharakter. In der Vorgegebenheit muss jedes Thema zusammen mit anderen mitthematisierten Themen verstanden werden, weshalb es unselbstständig, relativ ist. Das Verständnis von Seele z.B. muss auch von der Seite des Körpers und nie als reine Seele verstanden werden. Es entsteht dann das Problem der Relativität, und die Aufgabe der phänomenologisch-psychologischen Reduktion (als eine notwendige Vorstufe der transzendentalen Reduktion) wird dann als die Ausschaltung der Relativität bezeichnet.

Die Relativität des Verständnisses ist die Selbstverständlichkeit selbst, und die Ausschaltung der Relativität heißt, die Selbstverständlichkeit zur universalen Unverständlichkeit werden zu lassen. Die Unverständlichkeit ist dann das Kennzeichen, dass unser Verständnis nicht an der vorgegebenen Selbstverständlichkeit, Tradition, Habitualität oder dem Vorurteil teilgenommen hat. Außer diesem Verständnis ist für uns die Welt auch als „an und für sich“ seiende Welt und als Transzendenz vorgegeben, wodurch alle Themen relativ bleiben müssen. Durch die phänomenologisch-psychologische Reduktion muss die „an und für sich“ seiende Welt zu der Weltapperzeption des seelischen Subjekts werden, damit die Welt als die Immanenz in der Selbstapperzeption des seelischen Subjekts aufgefasst werden kann. Aber die Selbstapperzeption des seelischen Subjekts kann nur als die menschliche Selbstapperzeption aufgefasst werden, d.h., das Weltverständnis kann sich gar nicht auf die Weltapperzeption der Selbstapperzeption des seelischen Subjekts beschränken, weil die Welt ihrem Wesen nach Horizont für das seelische Subjekt ist. Dies wird auch ein Paradox verursachen, wenn die Welt besonders als Immanenz des Psychischen verstanden wird. Es braucht dann die Radikalisierung der transzendentalen Reduktion. Die transzendentale Reduktion ist wie die Epoché, die die Heterogenität des Bewusstseins schaffen kann, damit die Welt nicht mehr als Immanenz in der Seele, sondern in der transzendentalen Subjektivität transzendental geschlossen ist.

Wir sehen ein, dass die methodische Bedeutung der transzendentalen Reduktion und der phänomenologisch-psychologischen Reduktion mit der methodischen Epoché gleichbedeutend ist. Sie haben die gleiche Grundbestimmung von der Ausschaltung des Seinsglaubens (Relativität) vom nicht-machenden Charakter der Methode der Epoché. Das seelische Subjekt übt die phänomenologisch-psychologische Reduktion aus und ist gegenüber der Selbstverständlichkeit, Habitualität, Tradition usw. nicht-machend. Die transzendentale Subjektivität übt die transzendentale Reduktion aus und besitzt die transzendentale Einstellung — den freien Lauf hin und durch den Gegensatz von Innen- und Außenhorizont der Welt und möglicher Welten und ist nicht machend, damit die Welt in ihr transzendental geschlossen ist. Zwar sind die Epoché und andere Reduktionen von einander unterschiedlich, aber nicht in Hinsicht auf ihre methodische Bedeutung, sondern im Hinblick auf ihren Vollziehenden (uninteressierter Zuschauer, seelisches Subjekt oder transzendentale Subjektivität) oder ihren reduzierten Bereich (Selbstgegebenheit, reines Psychisches oder transzendentale Subjekt-Objekt-Korrelation). Jetzt müssen wir dieses deutlich unterscheiden, damit wir weitere Verwirrungen über die Epoché vermeiden können.

§22 Der Vollziehende der Epoché und Reduktion — der uninteressierte Zuschauer, das psychische Subjekt und die transzendentale Subjektivität und das Problem der Paradoxie und der Ichspaltung

a) Der Vollziehende der Epoché und Reduktion

In diesem Paragraphen werden wir den Vollziehenden der Epoché und der Reduktion untersuchen. Ein ausgezeichneter Charakter der Epoché ist ihr Vollzugscharakter. Die Epoché lässt sich nur in und mit ihrem aktuellen Vollzug begreifen. „Sie ist gar nichts außerhalb dieses Vollzuges... Ihre Beschreibung aber stellt ihren Vollzug still, ‚stellt' ihn ‚fest' und lässt ihn gerinnen zu einem Objekt. Auch macht sie ihn notgedrungen als etwas vorstellig"[144]. Der Vollzugscharakter impliziert nicht nur, dass die Epoché eine Methode ist, sondern es auch einen Vollziehenden der Epoché geben soll. Die methodische Bedeutung der Epoché haben wir schon im letzten Paragraphen erklärt. Nun fragen wir weiter nach dem Vollziehenden der Epoché.

Der Vollziehende der Epoché ist, wie bereits gesagt, der uninteressierte Zuschauer, der Vollziehende der phänomenologisch-psychologischen Reduktion ist der phänomenologischen Psychologe und derjenige der transzendentalen Reduktion die transzendentale Subjektivität. Es scheint so, dass jede Epoché bzw. Reduktion einen entsprechenden Vollziehenden hat. Aber wir fragen jetzt, woher diese „entsprechende Korrelation" der Epoché und des Vollziehenden kommt. Ist die Epoché durch ihren Vollziehenden bestimmt, oder umgekehrt? Ist z.B. der uninteressierte Zuschauer durch die Epoché, oder ist die Epoché als eine eigentliche Möglichkeit des vorgegebenen uninteressierten Zuschauer bestimmt? Außerdem können wir nach der Erklärung der inneren Beziehung der Epoché und Reduktion, die wir schon untersucht haben, weiter fragen, wie die Beziehung zwischen dem uninteressierten Zuschauer und anderen Vollziehenden sein kann?

Beginnen wir mit dem uninteressierten Zuschauer. Im letzten Paragraphen fanden wir bereits, dass wir in Wirklichkeit anstatt dem uninteressierten Zuschauer das psychologische Subjekt sind, und dass wir uns statt in der phänomenologischen und transzendentalen Einstellung in der natürlichen Einstellung befinden. So haben wir ein Problem der Motivation der Epoché: Wie ist es überhaupt möglich, die natürliche Einstellung zu verlassen? Die erste Antwort auf diese Frage ist „die ‚Freiheitsthese' unter Berufung auf Husserl: es ist eine Sache der persönlichen Freiheit oder ein freier Willensentschluss.... Die Freiheitsthese beantwortet also die Frage nach dem Wie von Epoché und Reduktion mit dem Verweis auf die menschliche Freiheit, die die Vermöglichkeit der Einklammerung der Generalthesis hat" [145]. Aber fragen wir weiter, was die menschliche Freiheit bedeuten kann. In *Ideen I* sehen wir schon, dass wir eine These umwerten können, d.h. von der These keinen Gebrauch machen. „Diese Umwertung ist Sache unserer vollkommenen Freiheit und steht gegenüber allen der Thesis zu koordinierenden und in der Einheit des ‚Zugleich' mit ihr unverträglichen

[144] E. Ströker: *Husserls transzendentale Phänomenologie*. Frankfurt an Main 1987. S. 68.

[145] S. Luft: *Phänomenologie der Phänomenologie*. Dordreht/ Boston/London 2002. S. 81. Hier bezieht sich Luft auf den Text der *Ideen I*: "Der universelle Zweifelsversuch gehört in das Reich unserer vollkommenen Freiheit…" (III, S. 62). Aber hier ist die Freiheit der universelle Zweifelsversuch, der eben keine Epoché oder Reduktion ist. Der Zweifelsversuch soll uns nur als methodischer Behelf dienen (vgl. III, S. 62, näher dazu §4, §5 und §6 dieser Arbeit).

Denkstellungnahmen“ (III, S. 63). Demzufolge ist die Freiheit keine Willkür, sondern eine methodische Freiheit. Sie ist der mögliche Vollzug der Epoché, des methodischen Befehls der Epoché — „nichts machen“. Dadurch ist die Freiheit als der freie Lauf hin und durch jede Hemmung (unverträgliche Denkstellungnahmen) bestimmt.

Mit anderen Worten, die Freiheit bedeutet, dass wir entscheiden können, *ob wir es machen oder auch nicht*. Aber in natürlicher Einstellung haben wir einfach diese Freiheit verloren, weil alle unsere Denkstellungsnahmen durch Logik, objektive Wissenschaft, bestimmte philosophische Richtung..., durch die Habitualität, Selbstverständlichkeit, Vorurteil, Geschichte usw. im unendlichen, bekannten oder unbekannten, aber im Prinzip erkennbaren Horizont vorbestimmt sind. Und wir sind mit der Habitualität usw. der Vorgegebenheit so vertraut, dass wir gar keine Motivation haben können um die wahre Freiheit zu finden. So kann es sogar erscheinen, dass wir doch in natürlicher Einstellung die wahre Freiheit besitzen können. Diese Meinung bleibt jedoch selbstverständlich und unreflektiert. Aber für uns ist jetzt klar, dass das Entbehren der Motivation, die natürliche Einstellung zu verlassen, das Indiz dafür ist, dass wir in der natürlichen Einstellung keine wahre Freiheit besitzen können, weil wir uns stets in der Vorgegebenheit befinden und gar nicht nicht-mitmachen können.

Dagegen können wir sagen, dass die wahre Freiheit gar kein Vorhandenes sein kann. *Die wahre Freiheit selbst ist die methodische Bedeutung der Epoché mit ihrem nicht-machenden Charakter. Sie ist in Wirklichkeit nicht möglich, weil ihre Möglichkeit in Wirklichkeit schon vorgegeben und vorbestimmt ist. Die wahre Freiheit bzw. Epoché ist dann rein möglich, d.h., die Radikalisierung der Epoché selbst, die auch nicht mit allen Gegensätzen wie Wirklichkeit und Möglichkeit zu tun hat. Alle müssen dadurch zu reinen Phänomenen werden.*

In reiner Möglichkeit ist dann der uninteressierte Zuschauer der die Epoché Vollziehende, oder der uninteressierte Zuschauer ist der, der die Epoché schon durchgeführt hat. Es ist auch der direkte Weg, mit einem Schlag den uninteressierten Zuschauer zu erreichen.

In *Wirklichkeit* ist aber der uninteressierte Zuschauer und die Apodiktizität der transzendentalen Subjektivität unmöglich. Wir müssen mit der Methode der Epoché beginnen. Die konkrete durchführbare Methode der Epoché ist die Ausschaltung des Seinsglaubens oder der Relativität, der Abbau jeglicher *Beschränkungen oder Hemmungen*, die durch „was wir schon gemacht haben und gemacht haben müssen“ entstanden sind. In Wirklichkeit ist dann der uninteressierte Zuschauer durch die Methode der Epoché bestimmt. Er ist kein Vorhandener, sondern Gewordener, weil wir in Wirklichkeit nur Mensch, psychisches Subjekt sind.

Dies ist dann der zweite Weg zu dem uninteressierten Zuschauer, der durch die phänomenologisch-psychologische Reduktion zu einer phänomenologischen Psychologie führt. „Andererseits kann man [...] zuerst um alle transzendental-philosophischen Interessen unbekümmert von der Frage nach [...] Psychologie als positiver Wissenschaft ausgehen... Nachher bietet gerade die Eigenart der dann notwendigen phänomenologischen Epoché als ‚Einklammerung’ der ganzen Welt, während doch die Geltung der natürlichen Welt zugrunde liegt, ein naheliegendes Motiv, diese Reduktion zu radikalisieren, das transzendentale Problem [...] mit der

kopernikanischen Umwendung auch eine transzendentale Umwendung der psychologischen Phänomenologie zu geben. Dieser indirekte Weg über die Positivität der empirischen und eidetischen Psychologie hat seine großen propädeutischen Vorzüge“ (IX, S. 347). Der Weg geht von der „Kritik der Erfahrung“[146] aus, die Relativität der Welt enthüllend, führt das seelische Subjekt schließlich zur transzendentalen Subjektivität. Der Psychologe vollzieht dann eine universale Epoché. „Ihre Epoché betrifft alle Seelen, also auch die eigene des Psychologen selbst... Der Psychologe etabliert in sich selbst den ‚uninteressierten Zuschauer’“ (VI, S. 242). Es ist die Leistung der transzendentalen Reduktion, die auch zum uninteressierten Zuschauer geführt hat.

Vom rein methodischem Aspekt aus betrachtet ist die transzendentale Subjektivität nichts anderes als der uninteressierte Zuschauer, aber sie erhält durch den Weg der Psychologie ihr ganz konkretes Leben. Die phänomenologisch-psychologische Reduktion enthüllt die Relativität der Welt, die als der ganze Bereich der Vorgegebenheit für unser Verständnis notwendig ist. Was vorher von uns notwendig gemacht und verstanden ist, wird dadurch als relativ, unselbstständig und bodenlos enthüllt. Jede Beschränkung unseres Verstandes muss dabei ebenfalls zerstört werden. Die Freiheit *„nichts zu machen*“ ist zugleich *„nicht mitzumachen*“; d.h., der nicht-machende Charakter der Epoché führt zu der Ausschaltung des Seinsglaubens oder Relativität. Das seelische Subjekt kann aber nur das menschliche Subjekt sein, demzufolge hat das seelische Subjekt noch nicht seine endgültige Freiheit erlangt. Sie muss sich in der Epoché stellen, und dies ist nur durch die transzendentale Reduktion möglich. Die transzendentale Subjektivität ist nichts anderes als die menschliche Seele, aber sie ist nicht gezwungen, sich selbst als Mensch zu verstehen. Die menschliche Welt hat sich in der transzendentalen Einstellung zu einer neuen Welt umgewandelt. Die transzendentale Subjektivität hat dann eine neue Bedeutung im Vergleich zum uninteressierten Zuschauer. Sie hat die Welt als ihre Konkretion und steht nicht im Gegensatz zu ihr. Zwar haben beide ihre völlige Freiheit, aber für den uninteressierten Zuschauer ist diese Freiheit noch nicht konkret, sondern abstrakt, scheinbar inhaltsleer (weil ihm seine konkrete Beschränkungen, seine transzendentale Naivität noch nicht bewusst ist).

Wie gesagt beinhaltet die transzendentale Reduktion als die Radikalisierung der methodischen Epoché zwei Schritte: die notwendige Vorstufe von der phänomenologisch-psychologischen Reduktion und die Epoché im Hinblick auf den Horizontcharakter. Durch die phänomenologisch-psychologische Reduktion (erster Schritt) haben wir die Bodenlosigkeit der Welt gefunden, und die transzendentale Subjektivität ist der neue Boden der Welt. Die transzendentale Reduktion schaltet dann die Relativität des Horizontcharakters der Welt aus, wodurch die Welt zur Konkretion der transzendentalen Subjektivität geworden ist. Durch die transzendentale Reduktion (zweiter Schritt) auf die menschliche Seele haben wir den gleichen uninteressierten Zuschauer, der durch den direkten Weg (cartesianischen Weg) gekommen ist. Dann können wir die am Anfang dieses Paragraphen

[146] Vgl. A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion*. Den Haag 1970, S. 39. „Weil nun die Kritik zugleich die wesensmäßige Relativität alles Seienden auf das reine Bewusstsein erweist“, ebd. Die Kritik der Erfahrung gehört zwar zur Funktion der psychologischen Reduktion, aber nicht zur transzendentalen Reduktion. Vgl. Hua VI, S. 243.

angesprochene Frage beantworten: die transzendentale Subjektivität als der die Epoché Vollziehende in reiner Möglichkeit (oder im transzendentalen Horizont) ist nichts anderes als der uninteressierte Zuschauer, aber in Wirklichkeit (oder inhaltlich) ist die transzendentale Subjektivität nichts anderes als das seelische Subjekt, das psychische Subjekt. Der uninteressierte Zuschauer ist immer das methodische Subjekt als der Vollziehende der Epoché oder der Reduktion. Dagegen hat die transzendentale Subjektivität als ein philosophisches Subjekt (sie bezieht sich auf das Problem des Seins oder der Wirklichkeit) ihre notwendige Selbstobjektivierung, weil sie das Absolute ist, weil sie selbst auch den reduzierten Bereich darstellt, und weil es außer ihr keinen Horizont mehr geben kann, weshalb sie das notwendige Universum der transzendentalen Subjekt-Objekt-Korrelation ist.

Aber die transzendentale Subjektivität als das Absolute ist nicht im Sinne der Schöpfung, obwohl sie die transzendentale Gegenständlichkeit schafft und sinnkonstituierend für die alte Welt ist. Ihre Absolutheit liegt nicht im Gegensatz zu der Welt als Relativem. Sie ist vielmehr nicht-machend, heterogen zu dem Relativen und deshalb absolut. Die Welt für sie ist keine Immanenz, kein reelles Enthaltensein, sondern die Welt ist in transzendentaler Subjektivität transzendental, oder heterogen geschlossen. Dem können wir entnehmen, dass alle transzendentalen Bedeutungen der transzendentalen Subjektivität, alle Transzendentalitäten nicht außerhalb der reinen methodischen Bedeutung der Epoché sein können, und „die echte transzendentale Epoché ermöglicht die ‚transzendentale Reduktion'" (VI, S. 154). D.h., die transzendentale Subjektivität wie der uninteressierte Zuschauer liegt ausschließlich in ihrer reinen Möglichkeit. Diese kann nur durch die ständige Durchführung der transzendentalen Epoché aufrecht erhalten werden. Sie ist nicht vorher Vorhandenes, und auch nicht nachträglich Erfundenes. Die reine Möglichkeit der Epoché ist unsere eigene Freiheit, und die Durchführung der Methode der Epoché führt uns zum Absoluten, der transzendentalen Subjektivität. In diesem Sinne kann man sagen, dass die transzendentale Subjektivität wiedergefunden, wiederentdeckt ist, und dass die transzendentale Reduktion auf die absolute transzendentale Subjektivität reduziert ist (die transzendentale Subjektivität ist nicht nur Vollziehender, sondern auch ein reduzierter Bereich von transzendentaler Reduktion). Aber noch wichtiger ist immer zu beachten, dass all ihre Transzendentalitäten von der richtig methodischen Bedeutung der Epoché her verstanden werden. Es ist wie die Methode der Epoché und der uninteressierte Zuschauer, beide sind nicht einseitig voneinander bestimmt, weil die Epoché die eigentlich Freiheit des uninteressierten Zuschauers, der transzendentalen Subjektivität ist. Aber in Wirklichkeit sind wir psychologische Subjekte und können unsere eigene Freiheit nicht richtig erkennen. Wir brauchen dann die Epoché als Zugangsmethode für die Phänomenologie. Zuerst üben wir die phänomenologisch-psychologische Reduktion, die Reinigung des Bewusstseins aus. Die reine Psychologie ist nichts als der „unendlich mühselige Weg echter und reiner Selbsterkenntnis" (VI, S. 254), weil die Freiheit unsere eigene aber unbekannte Möglichkeit ist. Die phänomenologisch-psychologische Reduktion muss sogar immer in ein Paradox geraten, weil sie sich einerseits zwischen dem natürlichen Menschen, andererseits dem möglichen uninteressierten Betrachter befindet. „Oder ist es doch eine sinnvoll auflösbare, sogar eine notwendige Paradoxie, notwendig entspringend aus der beständigen Spannung zwischen der Macht der Selbstverständlichkeit der

natürlichen objektiven Einstellung (der Macht des common sense) und der sich ihr gegenübersetzenden Einstellung des ‚uninteressierten Betrachters'" (VI, S. 183)? Die Paradoxiethese ist eben eine andere Motivation außerhalb der Freiheitsthese für die Epoché, die transzendentale Reduktion[147]. Dies führt dann zu unserem nächsten Abschnitt über das Paradoxieproblem.

b) Das Problem des Paradoxes und der Ichspaltung

Nach unserer Analyse ist die transzendentale Subjektivität einerseits der uninteressierte Zuschauer, andererseits das psychologische Subjekt als ihre Vorstufe. Die Welt ist in transzendentaler Subjektivität transzendental, heterogen, aber im psychischen Subjekt als Immanenz (weil das psychische Subjekt den Horizontcharakter der Welt noch nicht ausschalten kann, wird das psychische Subjekt zugleich als Subjekt in der Welt verstanden) eingeschlossen. Einerseits bleibt die Welt die gleiche Welt, mit gleichem Inhalt und Struktur in beiden Einstellungen (vgl. XXXIV, S. 50), andererseits bedeutet die transzendentale Subjektivität nichts anderes als das psychische Subjekt:

> „Mein transzendentales Ich ist also evident „verschieden" vom natürlichen Ich, aber keineswegs als ein zweites, als ein davon getrenntes im natürlichen Wortsinn, wie umgekehrt auch keineswegs ein in natürlichem Sinne damit verbundenes oder mit ihm verflochtenes. Es ist eben das (in voller Konkretion gefasste) Feld der transzendentalen Selbsterfahrung, die jederzeit durch bloße Änderung der Einstellung in psychologische Selbsterfahrung zu wandeln ist. In diesem Übergang stellt sich notwendig eine Identität des Ich her; in transzendentaler Reflexion auf ihn wird die psychologische Objektivierung als Selbstobjektivierung des transzendentalen Ich sichtlich" (IX, S. 294).

Dem entnehmen wir, dass das transzendentale mit dem natürlichen (psychischen) Ich zwar „identisch" ist, aber das transzendentale Ich darf nicht in natürlichem Sinne mit dem natürlichen Ich verbunden oder verflochten werden. Zweitens wird in transzendentaler Reflexion die psychologische Objektivierung als Selbstobjektivierung des transzendentalen Ich ersichtlich, aber nicht umgekehrt. Wenn wir das transzendentale Ich in natürlichem Sinne erklären, und von der Seite des psychischen Subjekts die transzendentale Subjektivität reflektieren, entsteht ein *transzendentaler Schein*:

> „Durch die Aufklärung der wesensmäßigen Doppeldeutigkeit der Bewusstseinssubjektivität und der auf diese zu beziehenden eidetischen Wissenschaft wird die historische Unüberwindlichkeit des Psychologismus aus tiefsten Gründen

[147] Vgl. S. Luft, a.a.O., S. 81. Aber die Paradoxiethese für Luft ist eher negativ: „Die Paradoxiethese leugnet also nicht die Freiheit des Menschen, aber sie bezweifelt, dass diese Freiheit die Macht hat, den Horizont der natürlichen Einstellung ‚aufzubrechen'. In und von der natürlichen Einstellung aus *kann* man keine Motive finden, die Erweiterbarkeit des Horizonts zu ‚beenden'; man kommt nie an ein ‚Ende'" (a.a.O., S. 82). Aber Luft erliegt manchen Missverständnissen. Wir erkennen, dass die Freiheit nicht nur Motivation, sondern auch Methode ist, und ihre Macht liegt genau darin. Außerdem ist die Relativität des Horizontcharakter noch nicht ausgeschaltet, weil die richtige methodische Epoché bei Luft noch nicht geklärt ist.

> verständlich. Seine Kraft liegt in einem wesensmäßigen transzendentalen Schein, der unenthüllt fortwirken musste. Verständlich wird auch durch die gewonnene Aufklärung auf der einen Seite die Unabhängigkeit der Idee einer transzendentalen Phänomenologie und ihrer systematischen Durchführung von derjenigen einer phänomenologisch reinen Psychologie, auf der anderen Seite doch die propädeutische Nützlichkeit eines vorausgeschickten Entwurfes reiner Psychologie für ein Aufsteigen zur transzendentalen Phänomenologie, eine Nützlichkeit, die die vorliegende Darstellung geleitet hat. Was das eine anlangt, ist es offensichtlich, dass sich an die Aufdeckung der transzendentalen Relativität sogleich die phänomenologische und eidetische Reduktion knüpfen lässt, und so erwächst die transzendentale Phänomenologie direkt aus der transzendentalen Anschauung“ (IX, S. 295).

Aus oben zitiertem Text erfahren wir, dass das transzendentale Ich mit dem psychischen „identisch“ ist und gleichen Inhalt hat. Andererseits jedoch können wir die Unabhängigkeit beider voneinander doch nicht übersehen. Dies gibt uns den Anlass, über den Parallelismus zwischen reiner Psychologie und transzendentaler Phänomenologie neu nachzudenken.
Der Parallelismus bedeutet, dass zwischen beiden Seiten Ähnlichkeit in Inhalt, Struktur usw. besteht. Aber dabei muss doch dazwischen mindestens eine so entscheidende Differenz bestehen, dass beide wie zwei parallele Linien nie zusammentreffen können. Nach Husserl ist die Differenz als die Unabhängigkeit dazwischen bezeichnet, und die Differenz muss auch als eine „Trennung“ gedeutet werden, obwohl sie nicht im natürlichen Wortsinn verstanden werden soll. Die Trennung ist offensichtlich durch die ständige Durchführung der transzendentalen Reduktion zustande gekommen und geblieben. Dabei erkennen wir auch, dass diese transzendentale Reduktion zwischen der reinen Psychologie und der transzendentalen Phänomenologie nichts anderes als die Epoché ist. Die Unabhängigkeit muss daher von dem „nicht-machenden“ Charakter der Epoché verstanden werden, d.h., das transzendentale Ich hat mit dem natürlichen Ich nichts zu tun. „Nichts zu tun“ ist die eigentliche Freiheit des natürlichen Ich, deshalb ist es auch zugleich transzendental. Aber die Freiheit dürfen wir nicht von einem metaphysischen Grund, sondern von ihrer methodischen Bedeutung d.i. der Epoché her verstehen. Die Epoché ist eine konkrete durchführbare Methode, durch die das Bewusstsein in sich einen heterogenen Differenzraum schafft, wodurch das transzendentale Bewusstsein oder der uninteressierte Zuschauer sich etablieren kann. Die Freiheit, die Epoché ist der „nicht-machende“ Charakter, und der konkrete Prozess ist die Ausschaltung des Seinsglaubens, bzw. die Ausschaltung der Relativität in reiner Psychologie. Wir sind immer natürliches und psychisches Ich, wenn wir in dem universalen Horizont der Welt verbleiben und zugleich die Welt als Immanenz in unserer Seele behalten — es enthält dann ein notwendiges Paradox, das notwendig in und für die phänomenologisch-psychologische Reduktion ist, wodurch die psychische Seele ständig die Relativität zwischen Seele und Welt neu entdecken kann. Dies kann aber nur mühsam und stufenweise durch ständige Übungen durchgeführt werden. Diese Paradoxie stellt die andere Motivation dar für die weitere Radikalisierung der Epoché, d.h., für die transzendentale Reduktion, wodurch wir „mit einem Schlag“ im

Gegensatz zu der phänomenologisch-psychologischen Reduktion durch eine Sinnumwandlung die transzendentale Einstellung erreichen können. Die Vorstufe der reinen Psychologie von der phänomenologisch-psychologischen Reduktion ist notwendig für die Radikalisierung der transzendentalen Epoché, deshalb ist das Paradox auch notwendig für die letzte Radikalisierung. Wenn wir diese Stufe überspringen, werden wir die volle Konkretion der transzendentalen Subjektivität nie erreichen können, und stattdessen immer in Abstraktion, in Relativität verbleiben müssen — dies wird dann wieder die Ursache für eine neue Paradoxie sein.
Die Frage ist dann, wann der richtige Zeitpunkt erreicht ist, „mit einem Schlag" die transzendentale Einstellung endgültig zu erlangen. Wenn wir nicht den richtigen Zeitpunkt finden, müssen wir wieder in die Paradoxie verfallen und der Parallelismus wird nie zustande kommen. Diese Frage ist eigentlich der schwierigste Punkt in der Praxis der Epoché[148].
Auf jeden Fall ist „mit einem Schlag" nach Husserl möglich, und offensichtlich kann das psychische Ich über den richtigen Zeitpunkt nicht entscheiden, denn sobald es diesen kennt, ist es schon das transzendentale Ich. Das heißt auch, dass der Parallelismus nur von der Seite der transzendentalen Phänomenologie her von Bedeutung ist.
Wir wissen, dass die reine Psychologie eine menschliche Möglichkeit ist, die der Psychologe in die transzendentalen Reduktion bzw. transzendentale Epoché setzen muss. Dadurch zeigen sich alle Transzendentale als „eo ipso nichts Menschliches, nicht Seele und Seelenleben, nicht reale psychophysische Menschen" (VI, S. 187), all das gehört dann ins „Phänomen". Wir wissen auch, dass das reduzierte Phänomen nicht als „menschliches" Phänomen bezeichnet werden kann, nicht zum menschlichen Wesen oder Verständnis gehört, weil das Phänomen eben rein möglich ist, und keine Hemmungen besitzen kann. Die reine Möglichkeit „das Wesen Farbe wandelt sich ins Wesen Ton um" wird z.B. nicht ausgeschaltet werden durch die Wirklichkeit der Wesensstruktur, die sich noch im Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit befindet. Auch „das Wesen Mensch wandelt sich ins Wesen Tier um" ist rein möglich. Dies ist die Voraussetzung für die eidetische Reduktion. Als nächstes fragen wir, wie man den Parallelismus, besonders die reine Psychologie unter transzendentaler Phänomenologie verstehen kann, wenn zwischen beiden eine tiefe Kluft, ein heterogener Differenzraum besteht.
Der Parallelismus, besonders auf der Seite der reinen Psychologie für die transzendentale Phänomenologie ist nichts anderes als der *transzendentale Schein*, der die Doppeldeutigkeit des parallelen Ich wesensmäßig möglich gemacht hat. Der transzendentale Schein begründet sich wieder auf die *transzendentale Relativität*, die auf der Seite der transzendentalen Phänomenologie wiederum notwendig ist. Die transzendentale Relativität ist keine weltliche Relativität, die durch Epoché und Reduktion ausgeschaltet werden muss. Die transzendentale Relativität bedeutet, dass in der Unabhängigkeit doch eine Beziehung zwischen transzendentaler Phänomenologie und reiner Psychologie bestehen muss. Aber die Beziehung besitzt jetzt keine gegenseitige Abhängigkeit mehr, d.h., die anscheinende „Abhängigkeit voneinander" kommt von der Eigenheit der transzendentalen Phänomenologie und der

[148] Dies ist auch der Grund dafür, dass manche Phänomenologen glauben, dass durch die Paradoxiethese das Verlassen der natürlichen Einstellung scheitern muss. Vgl. S. Luft, a.a.O., S. 82f.

reinen Psychologie selbst, die nicht von Gegensatz zum jeweils anderen verstanden werden soll. Es ist eben die Konsequenz der Durchführung der Epoché und der transzendentalen Reduktion.

Einerseits entdeckt die reine Psychologie durch die Epoché ihre sich-von-sich-selbst-her-zeigende, aber in sich unauflösbare Relativität und Bodenlosigkeit, durch die die reine Psychologie ständig in Paradoxie geraten muss. Die Paradoxie dient dann der reinen Psychologie wiederum als eine neue Motivation, die transzendentale Reduktion auf sich, auf den Psychologen selbst auszuüben, damit das psychologische Subjekt nur gerade der uninteressierte Zuschauer sein kann.

Andererseits ist die transzendentale Subjektivität nichts anderes als die „transzendentale Person", oder das „transzendentale Menschentum" (XXXIV, S. 153). „In diesem Begriff konzentriert sich prägnant Husserls Verständnis des ‚voll-konkreten' Ich, des Menschen im universalen, durch die Reduktion ermöglichten Verständnis... Die transzendentale Person meint den Menschen in seiner ‚Konkretion', dergegenüber die natürliche Selbstapperzeption ‚abstrakt' ist" (XXXIV, S. xxxvi). Die transzendentale Subjektivität ist der Mensch in seiner Konkretion, und ein solches Verständnis ist nur durch den Vollzug der transzendentalen Reduktion ermöglicht. Wir können auch sagen, dass die transzendentale Reduktion eben die *Konkretisierung* des menschlichen Verständnisses ermöglicht hat. Wie bereits gesagt vollzieht sich die „Schöpfung der transzendentalen Gegenständlichkeit" (XXXIV, S. 56) durch die transzendentale Reduktion. Dabei ist die transzendentale Subjektivität sinngebend, sinnkonstituierend für die alte Welt. Die neue Gegenständlichkeit in der neuen Welt ist nichts anderes als der neue Sinne und das neue Verständnis von der Konkretion jedes Gegenstands.

Die Kluft ist keine Hemmung, sondern die reine Möglichkeit des freien Laufs. Die transzendentale Subjektivität in der transzendentalen Einstellung kann frei hin und durch jede Hemmung und Relativität gehen, weil sie eben nicht-machend ist. Die Identität der Psychologie als eine objektive Wissenschaft geht dadurch verloren, weil die Psychologie die Berufstätigkeit der Psychologen und dadurch menschlich verstanden ist. Die transzendentale Subjektivität wird nicht an dieser Berufstätigkeit teilnehmen, und die menschliche Selbstapperzeption wird nicht mehr ihr gegenüber stehen können. In Wirklichkeit hat das transzendentale Ich das natürliche, psychologische, weltliche Ich nie „verlassen", und „in Wahrheit gibt es keine Rückkehr" (XXXIV, S. 56), sondern das transzendentale Ich ist das natürliche Ich in seiner Konkretion (das natürliche Ich ist dagegen abstrakt), das seine eigene Freiheit kennt. Bildlich dargestellt ist es wie eine vierte Dimension für die alte dreidimensionale Welt. Zum Beispiel, in der dreidimensionalen Welt können wir zwischen Punkt A und B hin und her wandern, aber wir können nie plötzlich von Punkt A verschwinden, und in Punkt B plötzlich wieder auftauchen. In einer vierdimensionalen Welt ist dies möglich, jedoch für unsere dreidimensionale Denkweise nicht verständlich. Natürlich können wir nicht sagen, dass die vierdimensionale Welt die dreidimensionale verlässt, weil die vierte Dimension keine räumliche, sondern das neue konkrete Verständnis für die alte Welt ist. Die Ausschaltung jeder Relativität, jedes Horizontcharakter ist eben die Ausschaltung der Abstraktion — jeder Punkt des Horizonts (der Vorgegebenheit, Selbstverständlichkeit, Tradition usw.) geht nicht mehr über sich hinaus, jeder Horizont wird nicht als Innen-

und Außenhorizont für sich und andere relativ verstanden, und die anderen möglichen Welten werden nicht mehr gegenüber der wirklichen Welt stehen und als Abstraktion verstanden werden. Die transzendentale Einstellung ist dann der freie Lauf hin und durch alle möglichen Welten, und jeder Punkt des Horizonts ist damit für sie freigegeben. Diese Einstellung ist dann unsere eigene Freiheit, die eigene Epoché, der freie Lauf und die prinzipielle *Anschaubarkeit* und *Erfahrbarkeit* , weil nichts durch Relativität oder Hemmung für die transzendentale Subjektivität sich mehr verbergen kann. Alle werden zur Konkretion, und deshalb zu Phänomenen, Selbstgegebenheit, Phänomenalität und Anschaubarkeit, schließlich zur Lebenswelt — die das Universum der transzendentalen Subjekt-Objekt-Korrelation und ihre Füllung eben die *transzendentale Anschauung* ist. So wird der einseitige transzendentale Schein durch die Aufdeckung der transzendentalen Relativität überwunden und begründet.
Kehren wir nun zurück zum Problem von Ichspaltung und Paradox. Zur Ichspaltung meint Husserl:

> „Ich kann jederzeit den Akt der Epoché wieder aufheben, also die ‚Ichspaltung', und ich bin dann wieder geradehin auf die Welt gerichtet, in natürlicher Weise in sie hineinlebendes Ich. So, wenn ich von der phänomenologischen Arbeit zurückkehre zu den Geschäften des Lebens und so auch, wenn ich mundanen wissenschaftlichen Interessen nachgehe, darunter etwa als wissenschaftlicher Psychologe, Naturforscher, Geisterforscher" (XXXIV, S. 42).

Und das Problem der Paradoxie der menschlichen Subjektivität heißt: „Das Subjektsein für die Welt und zugleich objektsein in der Welt" (VI, S. 182), oder:

> „Zudem verfügt der Phänomenologe keineswegs durch den Vollzug der Epoché ohne weiteres über einen Horizont selbstverständlich möglicher neuer Vorhaben; vor ihm breitet sich nicht sogleich ein transzendentales Arbeitsfeld aus, vorgeformt in einer selbstverständlichen Typik. Die Welt ist das einzige Universum vorgegebener Selbstverständlichkeiten... Die Unauflösbarkeit der vorhin entfalteten Paradoxie würde besagen, dass eine wirklich universale und radikale Epoché überhaupt nicht durchführbar ist, nämlich in Absicht auf eine streng an sie gebundene Wissenschaft„ (VI, S. 183-184).

Die Ichspaltung bezeichnet das Ich, das gleichzeitig zwei Einstellungen (transzendental und natürlich) und zwei Leben führen und haben kann. Die Ichspaltung begründet sich, wie bereits gesagt, auf die eigentliche Freiheit des Ich, d.h., ich habe die Freiheit, mitzumachen oder auch nicht. Nur ist diese Freiheit auch die methodische Bedeutung der Epoché, und die Durchführung dieser Epoché ist in Wirklichkeit der Abbau jeder Beschränkung unseres Denkens und die Reinigung unseres Bewusstseins. Das transzendentale Ich verlässt das natürliche nie, sondern das transzendentale befindet sich in einer transzendentalen Dimension, und es kann frei hin und durch jede wirkliche und mögliche Welt des natürlichen Ichs gehen. Die „transzendentale neue Welt" ist dann unterschiedlich von der wirklichen Welt und die mögliche Welt von der natürlichen, menschlichen, freien Fantasie, weil sie nicht im Gegensatz zu anderen verstanden wird. Das transzendentale Ich ist dann nicht-

machendes, nicht an der Relativität und Abstraktion der Welt und unserem Verständnis teilnehmendes Ich. Im Aspekt auf seinen freien Lauf von nicht-machendem Charakter verlässt das transzendentale Ich das natürliche Ich eigentlich nicht, sondern es „*lebt*“ in ihm und konkretisiert es, weil das transzendentale Ich der uninteressierte Zuschauer ist, der jede mögliche Anschaubarkeit, Erfahrbarkeit von der höheren Dimension erlebt und in der gleichen Dimension „lebt“ wie natürliches Ich — dieses wird später als die höchste Form der Vernunft in der Lebenswelt bezeichnet werden.

Das Paradoxproblem bezieht sich auf die Etablierung der transzendentalen Subjektivität. Wenn die universale und radikale Epoché „in Wirklichkeit“ nicht durchführbar ist, gelangen wir höchstens zu dem ersten Schritt der transzendentalen Reduktion, d.h., der phänomenologisch-psychologischen Reduktion. Durch diese Reduktion können wir zwar die Relativität entdecken und sie aufheben. Den „Horizontcharakter“ der Relativität können wir jedoch auf keinen Fall ausschalten. Das Paradox „das Subjektsein für die Welt und zugleich Objektsein in der Welt“ haben wir in §18, Punkte *c* als das Paradox „die Welt ist durch die phänomenologisch-psychologische Reduktion Weltapperzeption und deshalb Immanenz in der Selbstapperzeption, aber nach dem Wesen des Horizontcharakters der Welt muss die Welt zugleich Außenhorizont und deshalb Transzendenz für die Selbstapperzeption des psychologischen Subjekts sein“ bezeichnet. Das Paradox „das Subjektsein für die Welt und zugleich Objektsein in der Welt“ ist als solches auch als eine Selbstverständlichkeit zu betrachten. Durch sorgfältige Überlegung können wir doch die Selbstverständlichkeit des Horizontcharakters und die dadurch ausgelöste Relativität ausschalten[149].
Die transzendentale Subjektivität ist dann „auf einen Schlag“ durch die Ausschaltung des ganzen Horizonts der Relativität erreicht geworden. Sie ist dann das Absolute, aber ihre Konkretion ist noch „stumm“. „Sie muss zur Auslegung, zur Aussprache gebracht werden, und zwar in systematischer, vom Weltphänomen aus zurückfragender intentionaler ‚Analyse’“ (VI, S. 191). Das systematische Zurückfragen erfordert dann eine Methode, und „eine methodische notwendige Abstraktion“ (XXXIV, S. 50). Mit der systematischen Analyse, der streng an sie gebundenen Wissenschaft ist hier die reine Psychologie gemeint, und, weil sie eine Wissenschaft ist, muss sie wegen ihrer notwendigen Abstraktion ständig in Paradoxa geraten, d.h., die Konkretion der transzendentalen Subjektivität muss in paradoxer Weise zuerst als etwas Selbstverständliches der reinen Psychologie erscheinen. Dieses Von Seiten der Psychologie gesehen ist dies nichts anderes als der transzendentale Schein — das Vormenschliche muss zuerst als Menschliches und zwar parallel dazu erscheinen. „Dieser indirekte Weg über die Positivität der empirischen und eidetischen Psychologie hat seine großen propädeutischen Vorzüge“ (IX, S. 347). Aber dieser propädeutische, indirekte Weg hängt doch vom zweiten Schritt, von der

[149] Das gewöhnliche Verständnis von Epoché, d.i., die Welt durch „Einklammerung“ und ihre Transzendenz durch „Ausschaltung“ als Immanenz des reinen Bewusstseins, trägt auch zur Selbstverständlichkeit, und als Folge dann zu dem Paradox bei. E. Ströker meint, dass die „Einklammerung“, „Ausschaltung“ die Fehldeutung der Epoché ist. Stattdessen empfiehlt sie den Begriff „In-Frage-stellen“ für die Epoché. Vgl. E. Ströker: *Husserls transzendentale Phänomenologie*. Frankfurt an Main 1987. S.215.

Methode der Epoché, und vom direkten Weg des „auf einen Schlag“ ab, weil zuerst die transzendentale Subjektivität auf einen Schlag erreicht werden muss, wonach die Aufdeckung der transzendentalen Relativität erst möglich sein kann, und wodurch schließlich der transzendentale Schein begründet werden kann. Nachdrücklich gesagt ist der direkte Weg zu der transzendentalen Subjektivität der notwendige zweite Schritt des indirekten Wegs und wesentlicher als der erste Schritt des indirekten Wegs. Dagegen ist aber der psychologische Weg auch notwendig zugunsten der Entdeckung der vollen Konkretion der transzendentalen Subjektivität. Kurz: durch den ersten Weg ist die transzendentale Subjektivität apodiktisch, aber noch nicht konkret gegeben. Die Konkretion der transzendentalen Subjektivität muss durch den indirekten Weg erst zum Thema der Phänomenologie werden.
So ist das Paradox ein notwendiges Paradox, aber kein logisches. „Sie (Philosophie) hat keine geprägte Logik und Methodologie im voraus und kann ihre Methode und selbst den echten Sinn ihrer Leistungen nur durch immer neue Selbstbesinnungen gewinnen. Ihr Schicksal (freilich hinterher wird es als ein Wesensnotwendiges verstehbar) ist ein immer wieder neues Hineingeraten in Paradoxien, die von unbefragt, ja unbemerkt gebliebenen Horizonten herstammen und als mitfungierende sich zunächst in Unverständlichkeiten melden“ (VI, S. 185). Damit kann sie (Philosophie) die Relativität ausschalten, und lässt die Konkretion eben von diesen Paradoxien entstammen.

Fazit: das Problem der Ichspaltung und des Paradoxes ist der Zirkel von Selbstbezogenheit des Ichs — das Ich als der die Epoché Vollziehende (Subjekt) ist zugleich das Objekt der Epoché; oder der uninteressierte Zuschauer und die transzendentale Subjektivität muss immer wieder als psychisches Subjekt verstanden werden. Demzufolge kann man den wirklichen uninteressierten Zuschauer oder die transzendentale Subjektivität nie erreichen, und dann kann die Epoché nie radikal und universal durchgeführt sein. Das heißt auch, wenn man sich zuerst nicht schon im transzendentalen Bereich befindet und in transzendentaler Subjektivität, sondern in Wirklichkeit ein natürliches und psychisches Subjekt ist, muss man notwendigerweise in dieses unendliche Paradox geraten und muss darin verharren.
Die Lösung Husserls liegt in den zwei Schritten der transzendentalen Reduktion. Der erste ist die phänomenologisch-psychologische Reduktion. Ihre Aufgabe ist die Entdeckung der Vorgegebenheit und der Relativität. Aber die psychische Seele befindet sich immer noch in dem Weltverständnis, obwohl die Welt jetzt für sie unverständlich ist. Sie muss immer wieder neu in Paradoxien hineingeraten, damit sie weiter jeden unbemerkten und mitfungierenden Horizont enthüllen kann. Dabei bleibt der Horizontcharakter der Welt bzw. der Seele selbst wie zuvor. Das psychische Subjekt befindet sich dann in der weltlichen Subjekt-Objekt-Korrelation mit seinem Horizontcharakter. Es braucht dann den zweiten Schritt der transzendentalen Reduktion, und dieser ist nichts anderes als die Methode der Epoché selbst (der direkte Weg). Die Epoché schaltet den Horizontcharakter mit einem Schlag aus, damit die volle konkrete transzendentale Subjekt-Objekt-Korrelation erreicht werden kann. Sie kann das Paradox zerbrechen, weil das Paradox sich auf den Horizontcharakter und die gegenseitige Hemmung von Subjekt und Objekt begründet. Die Epoché entzieht auch den Boden des Paradoxes. Dies ist nur möglich, wenn wir die richtige

methodische Bedeutung der Epoché und die durchführbare Methode als wirksame Motivation verstanden haben. Ein universaler Aspektwechsel und die qualitative Änderung des Paradoxes ist nur die Konsequenz der Epoché. Wenn man die Epoché allein als universalen Aspektwechsel definiert, kann man die konkrete Forschung der Phänomenologie damit nicht beginnen bzw. benötigt dafür eventuell noch andere metaphysische Voraussetzungen.

§23 Die reduzierten Bereiche der Epoché bzw. Reduktion und das Problem der Lebenswelt

Die Aufgaben der transzendentalen Reduktion haben wir als 1. die Ausschaltung der Relativität (§18) 2. die Wiederfindung der transzendentalen Subjektivität, des Absoluten (§20) und 3. die zwei Rückgänge auf die unmittelbare Erfahrung und die ursprüngliche Lebenswelt charakterisiert. Die transzendentale Subjektivität ist der die transzendentale Reduktion Vollziehende und zugleich der ihre eigenen Möglichkeiten Entdeckende. In Wirklichkeit ist die transzendentale Subjektivität nichts anderes als das psychologische Subjekt, nur kennt es jetzt seine eigene wahre Freiheit und vollzieht die Methode der Epoché radikaler. Durch obige Analyse (§22, *a*) wissen wir, dass ihre Freiheit die methodische Bedeutung der Epoché selbst ist. Durch die Vorstufe der phänomenologisch-psychologischen Reduktion und die weitere Radikalisierung der Epoché ist sie der neue Anfang, sich selbst einen Boden zu schaffen. Sie ist dann das Absolute, was aber nicht im Gegensatz zur Relativität der Welt verstanden werden muss. Die Welt ist im Absoluten nicht als Immanenz des transzendentalen Bewusstseins, sondern transzendental eingeschlossen. Sie ist für die alte Welt die sinnkonstituierende und sinngebende Subjektivität. Was von ihr konstituiert und gegeben ist, bedeutet nichts anderes als den Sinn der Konkretion; die natürliche Welt ist dagegen noch abstrakt. Die Durchführung der transzendentalen Reduktion auf die transzendentale Subjektivität ist dann die Wiederfindung der vollen Konkretion der Subjektivität selbst. Dies bedeutet zugleich den Prozess der *Konkretisierung* des natürlichen Menschen, des psychologischen Subjekts, der Selbstapperzeption und der Welt (als Weltapperzeption der Selbstapperzeption) im transzendentalen Verständnis durch die Ausschaltung der Selbstverständlichkeit, des Gegensatzes zwischen der Welt als Weltapperzeption der Selbstapperzeption und der „an und für sich“ seienden Welt, und schließlich durch die Ausschaltung des Horizontcharakters der Welt und der Seele. Der Prozess der Konkretisierung der transzendentalen Subjektivität bedeutet auch die endgültige Überwindung des Bedürfnisses von Epoché und Reduktion[150]. Aber die Konkretion der transzendentalen Subjektivität ist eine stumme Konkretion, sie muss zur Auslegung, zur Aussprache gebracht werden. Das systematische Zurückfragen nach ihrer Konkretion erfordert dann eine Methode, und zwar eine methodisch notwendige Abstraktion. Die notwendige Abstraktion als eine Wissenschaft ist die reine Psychologie, die aber anders als andere Wissenschaften ist, weil sie parallel zu der transzendentalen Reduktion, und zwar auf eine notwendig paradoxe Weise arbeitet. Die transzendentale Subjektivität muss zuvor ihre absolute Konkretion verlassen, und dem psychischen

[150] Vgl. §18 dieser Arbeit.

Ich als etwas Selbstverständliches erscheinen, damit das Zurückfragen nach ihrer Konkretion vom Weltphänomen aus erst möglich wird. Die Selbstobjektivierung des transzendentalen Ich ist dann die psychologische Objektivierung, aber dieser Parallelismus zwischen transzendentaler Phänomenologie und reiner Psychologie ist von der Seite der Psychologie aus gesehen der *transzendentale Schein*, weil dieser Parallelismus nur auf Grund des Verlassens der Konkretion von transzendentaler Subjektivität zustande kommen kann. Der Entwurf der reinen Psychologie hat dann die propädeutische Nützlichkeit für ein Aufsteigen zur transzendentalen Phänomenologie. Das transzendentale und natürliche Ich befindet sich im heterogenen Differenzraum des Bewusstseins, deshalb ist das Paradox kein Paradox zwischen transzendentalem und natürlichem Ich, weil die Möglichkeit eines Paradoxes schon einen homogenen Raum voraussetzt. Das Paradox entsteht dann von dem transzendentalen Schein seitens der reinen Psychologie her, und das Paradox kann nur von seiner Nützlichkeit der reinen Psychologie aus verstanden werden. Mit anderen Worten, die Ausschaltung der Vorgegebenheit und Relativität kann nur durch unzählige Übungen (richtig phänomenologisch sehen zu lernen) von der phänomenologisch-psychologischen Reduktion oder durch die Reinigung des Bewusstseins erreicht werden. „Ihr Schicksal ist ein immer wieder neues Hineingeraten in Paradoxien“ (VI, S. 185), damit das Paradox als neue und ständige Motivation dem zweiten Schritt der transzendentalen Reduktion, d.h. der transzendentalen Epoché dienen soll. Die transzendentale Reduktion braucht dann die phänomenologisch-psychologische Reduktion als ihre Vorstufe, damit die Konkretion der transzendentalen Subjektivität allmählich enthüllt werden kann. Auf der anderen Seite dient die Nützlichkeit der reinen Psychologie der transzendentalen Phänomenologie als Motivation und Aufstieg für die weitere radikale transzendentale Reduktion, da sonst die Lösung allein von der reinen Psychologie nur ein *transzendentaler Zirkel* und keine wirkliche Lösung sein kann (vgl. IX, S. 290).
Diese beiderseitige „Abhängigkeit“ ist die *transzendentale Relativität.* Das richtige Verständnis davon unterliegt dem richtigen Verständnis des Problems der Ichspaltung, unserer eigenen Freiheit und der echten Bedeutung der Epoché. Im Aspekt auf seinen freien Lauf von nicht-machendem Charakter verlässt das transzendentale Ich das natürliche Ich nicht eigentlich, sondern es „lebt“ in ihm und konkretisiert es, weil das transzendentale Ich der uninteressierte Zuschauer ist, der jede mögliche Anschaubarkeit, Erfahrbarkeit von der höheren Dimension aus erlebt und in der gleichen Dimension „lebt“ wie das natürliche Ich. Das transzendentale Ich schafft dann keine natürliche Welt und kein natürliches Ich, sondern es lebt in ihm konkret anstatt abstrakt, weil es nicht-machend und konkret ist. Die transzendentale Relativität ist deswegen von der Seite der Konkretion des transzendentalen Ichs her verstanden. Dagegen ist der transzendentale Schein von der Seite ihrer Methode zu seiner Auslegung verstanden und die Methode ist notwendigerweise abstrakt. Dann sagt Husserl weiter, „dass sich an die Aufdeckung der transzendentalen Relativität sogleich die phänomenologische und eidetische Reduktion knüpfen lässt, und so erwächst die transzendentale Phänomenologie direkt aus der transzendentalen Anschauung“[151] (IX, S. 295). Diese Darstellung weist darauf hin, dass die zwei

[151] Hier muss man die phänomenologische Reduktion als die phänomenologisch-psychologische Reduktion verstehen.

Richtungen der Epoché bzw. Reduktion — die objektive Richtung nach dem Herauskommen der Selbstgegebenheit (Kapitel 2) und die subjektive Richtung nach der Wiederfindung der transzendentalen Subjektivität (Kapitel 3) — zusammen zu der transzendentalen Phänomenologie führen müssen. Das heißt auch, dass die von der objektiven, noematischen Seite reduzierten Bereiche — Selbstgegebenheit (durch die Epoché), Phänomenalität (durch phänomenologische Reduktion), das Eidos (durch eidetische Reduktion) und die von der subjektiven, noetischen Seite reduzierten Bereiche — reines Psychisches (durch phänomenologisch-psychologische Reduktion), und die transzendentale Subjektivität (durch transzendentale Reduktion) sich erst in dem Bereich der transzendentalen Anschauung treffen müssen. Der Bereich der transzendentalen Anschauung ist eben die Lebenswelt als Universum prinzipieller Anschaubarkeit und der transzendentalen Subjekt-Objekt-Korrelation, die nach dem Vollzug der transzendentalen Reduktion erreicht wird — diese ist eben die dritte Aufgabe der transzendentalen Reduktion.

a) Die reduzierten Bereiche der Epoché bzw. Reduktion

Wir haben schon die methodische Bedeutung der Epoché von ihrem Vollziehenden unterschieden, damit die Epoché selbst als eine Methode verdeutlicht wird. Wir müssen dann die Epoché weiter von ihrer Konsequenz, d.h., dem reduzierten Bereich unterscheiden, damit wir ein weiteres Missverständnis der Epoché vermeiden können. Z.B. soll die Epoché nicht durch die Immanenz bzw. als die Beseitigung der Transzendenz charakterisiert werden, und die transzendentale Reduktion soll auch nicht durch die transzendentale Subjektivität (die zugleich als der die transzendentale Reduktion Vollziehende und den reduzierten Bereich verstanden werden kann) definiert werden. Außerdem können wir durch die Aufklärung der reduzierten Bereiche die eigentliche Funktion und die Ergebnisses der Epoché bzw. Reduktion besser verstehen.

1. Das transzendentale Bewusstsein und die transzendentale Subjektivität als der erste reduzierte Bereich

Seit Kapitel zwei wissen wir bereits, dass die Epoché als eine Methode nicht-machenden Charakter hat. Dadurch kann das transzendentale Bewusstsein erst zustande kommen. Das transzendentale Bewusstsein ist das Bewusstsein, das in sich einen heterogenen Differenzraum zwischen der natürlichen und transzendentalen Einstellung geschaffen hat. In diesem Raum entkräftet sich die gegenseitige Hemmung und Relativität, kommt zugleich die Selbstgegebenheit im Sinne des „Sich-von-sich-selbst-her-zeigens“ auf, und enthüllt sich die Vorgegebenheit als „Nicht-Selbstgegebenheit“, „Nicht-von-sich-selbst-her-zeigen“ — diese sind zwei wichtige Konsequenzen der Durchführung der Epoché. Nach der Ausschaltung des Seinsglaubens wird das Ding in dem transzendentalen Bewusstsein zu Selbstgegebenheit werden. Aber das Ding ist eben als Ding in der Welt vorgegeben. Wenn die Welt selbst zuerst als Vorgegebenheit vorhanden ist, muss ihr Horizontcharakter und ihre Relativität ausgeschaltet werden, wodurch die Welt mitsamt all ihren Dingen zur Konkretion des transzendentalen Bewusstseins oder der transzendentalen Subjektivität werden kann.

Der heterogene Differenzraum des transzendentalen Bewusstseins ist durch die Epoché etabliert, der „Raum“ ist auch der „transzendentale Horizont“ der transzendentalen Subjektivität, der durch die transzendentale Reduktion, durch die Aufhebung des Horizontcharakters der Welt etabliert ist. Die transzendentale Subjektivität „ist nicht ein zweites Seinsreich, sondern das eine einzige Reich absoluten Seins, obschon sie das Universum der äußeren Erfahrung und ihre Welt nicht aufhebt. Aber sie umspannt es“ (XXXIV, S. 55). Die Welt ist dann transzendental in der transzendentalen Subjektivität eingeschlossen. Es gibt kein „an und für sich“ seiendes Ding und keine „an und für sich“ seiende Welt außerhalb der transzendentalen Subjektivität oder des transzendentalen Bewusstseins, weil die transzendentale Subjektivität das einzige Reich absolutes Seins ist. Auf der anderen Seite befinden sich die Welt und die Dinge nicht im transzendentalen Bewusstsein als „Immanenz“, als reelles Enthaltensein des transzendentalen Bewusstseins wie die Ding- und Welterfahrung in dem natürlichen Bewusstsein als Psychisches.
Der durch die Durchführung der Epoché „reduzierte“ heterogene Differenzraum des transzendentalen Bewusstseins (vgl. §10 dieser Arbeit) ist dann nichts anderes als der durch die Durchführung der transzendentalen Reduktion „reduzierte“ transzendentale Horizont oder die transzendentale Subjektivität selbst (vgl. §20 dieser Arbeit), weil die transzendentale Reduktion im ihrem methodischen Sinne nichts anderes ist als die Epoché[152]. Nur der angewandte Bereich ist verändert: im Falle der Epoché ist der Seinsglaube des einzelnen Dinges, der Wahrnehmung, der Thesis ausgeschaltet, und im Fall der transzendentalen Reduktion ist die Relativität insbesondere des Horizontcharakters aufgehoben. Aber die methodische Bedeutung bleibt in beiden Fällen gleich, d.h., es handelt sich um den gleichen nicht-machenden Charakter der Epoché. Der die Epoché Vollziehende ist dann der uninteressierte Zuschauer und die transzendentale Subjektivität, aber jener kann nicht als ein reduzierter Bereich verstanden werden. Im Vergleich zur transzendentalen Subjektivität können wir sagen, dass der uninteressierte Zuschauer und der heterogene Differenzraum des transzendentalen Bewusstseins zusammen dem Begriff der transzendentalen Subjektivität entsprechen. Das transzendentale Bewusstsein und die transzendentale Subjektivität sind dann der erste reduzierte Bereich der Epoché, und alle anderen Bereiche oder Transzendentalen müssen „in“ diesem Bereich stattfinden und sich dort phänomenologisieren lassen.

2. Die Selbstgegebenheit als reduzierter Bereich

Die Selbstgegebenheit kommt auch in dem transzendentalen Bewusstsein vor, und sie ist das „Sich-von-sich-selbst-her-zeigen“. Aber was heißt das „Sich“ des „Sich-von-sich-selbst-her-zeigens“, wenn kein „an und für sich“ Seiendes bestehen kann?
Die Phänomenologisierung ist nicht-machend, und auch in Bezug auf die Vorgegebenheit ist sie nicht-mitmachend. Sie wird die Sache selbst nicht verändern, sondern sie wird von ihr zu reinem Phänomen beansprucht. Das beanspruchte Phänomen hat dann zwei Charaktere: Phänomenalität und Konkretion, die erste wird durch phänomenologische Reduktion und die zweite durch transzendentale Reduktion erreicht.

[152] Der zweite Schritt der transzendentalen Reduktion ist die phänomenologisch-psychologische Reduktion. Vgl. §19 dieser Arbeit.

Das Erste ist die Phänomenalität. Sie ist die prinzipielle Anschaubarkeit der Selbstgegebenheit, und gehört zu dem Vernunftbewusstsein — sie ist die erste Grundform des Vernunftbewusstseins, das originär gebende „Sehen", was die Leistung des uninteressierten „Zuschauers" ist. Daher können wir auch einsehen, dass der Sehenscharakter des Zuschauers im Gegensatz zu dem „nicht-machenden" Charakter der Epoché etwa „sehend", „machend" ist. Daraus können wir eine wichtige Konsequenz ziehen: der uninteressierte Zuschauer ist gar kein aktionsloses Subjekt, sondern er übt das phänomenologisierende Sehen aus. Zwar ist es auch durch den nicht-machenden Charakter bestimmt (weil die Epoché auch ein Wesensteil der phänomenologischen Reduktion ist), aber die Epoché ist eben ein „vollbewusster Vollzug" (III, S. 68). Der uninteressierte Zuschauer ist dann nicht nur der durch seine Freiheit motivierte Vollziehende der Epoché, sondern er ist auch der durch seine Vernunft motivierte Vollziehende der phänomenologischen Reduktion. Dies bezeichnet den *Rationalismus* Husserls.

Das Zweite ist die Konkretion. Das Phänomen ist nicht nur anschaulich, sondern auch konkret. Das wird erst durch die Leistung der transzendentalen Reduktion ermöglicht. Das „Sich" des Selbstgegebenen ist dann das anschaubare und konkrete Phänomen. Seine „Identität" kann nicht von der „Identität" (dem „an und für sich") her verstanden werden, weil der Begriff „Identität" noch abstrakt ist und aufgehoben werden muss. Seine „Identität" liegt dann einzig in seiner eigenen anschaulichen Konkretion.

Das Phänomen ist keine Idee im Sinne der Konstruktion des „Geistes", des „Idealismus", sondern es ist das volle konkrete Ding selbst. Aber das Ding als Selbstgegebenheit kann nur im transzendentalen Bewusstsein zustande kommen, und in diesem Sinne kann Husserl die Phänomenologie auch als *transzendentalen Idealismus* bezeichnen — Das Ding, die Dingwelt bekommt ihre Konkretion nur durch diesen transzendentalen Idealismus, der über den Gegensatz zwischen Idealismus und Realismus hinausgeht. Dieser transzendentale Idealismus bezieht sich auf das Verständnis der transzendentalen Subjekt-Objekt-Korrelation, und dieses Verständnis unterscheidet sich vom Verständnis der weltlichen Subjekt-Objekt-Korrelation, die durch die gegensätzliche Denkweise des Idealismus oder Realismus zustande gekommen ist (vgl. VI, S. 266). Einerseits kommt der vernünftige Sehenscharakter aber nicht ohne den nicht-machenden Charakter des uninteressierten Zuschauers aus. Die prinzipielle Anschaubarkeit entsteht durch den freien Lauf, der hin und durch jede Hemmung zu gehen vermag, und versteht sich nicht mehr als die weltliche, sinnliche Anschaubarkeit wie die der Wahrnehmung oder Phantasie[153], die noch der weltlichen Vernunft z.B. des Idealismus angehört. Andererseits ist die Konkretion keine Realität des Realismus, weil die Realität noch abstrakt und relativ ist. Der immer versteckte und doch mitfungierende Horizont z.B. des Idealismus ist für den Realismus noch nicht offen, sondern verborgen. Demzufolge wird der Realismus nicht streng von sich selbst her verstanden, sondern bleibt unselbstständig.

Die Selbstgegebenheit als Phänomen von „Anschaubarkeit-Konkretion" ist nichts anderes als das *Seiende*, das Ding selbst, das Selbstgegebene in der Selbstgegebenheit

[153] Die freie Variation der Phantasie der eidetischen Reduktion setzt dann auch die Methode der Epoché voraus. Vergleich auch §15 dieser Arbeit.

[154]. Das Seiende ist keine Idee des Idealismus, auch keine Realität des Realismus. Das Seiende ist der reduzierte Bereich „im“ transzendentalen Bewusstsein unter dem Verständnis des transzendentalen Idealismus. In diesem Sinne ist das Seiende von dem transzendentalen Bewusstsein oder der transzendentalen Subjektivität abhängig, weil nur darin das Seiende im Sinne der Selbstgegebenheit entstehen kann und die transzendentale Subjektivität das „absolute Sein“ (vgl. XXXIV, S. 55) gegenüber dem Seienden ist. Dagegen ist das Seiende vom natürlichen Bewusstsein unabhängig und in dem natürlichen Bewusstsein ein „an und für sich“ Seiendes. In der Heterogenität des transzendentalen Bewusstseins wird vielmehr das Seiende als Seiendes und das natürliche Bewusstsein als Bewusstsein behalten. Hier gibt es gar keine gegensätzliche Denkweise in dem transzendentalen Bewusstseins mehr. Das Seiende wird nicht im Gegensatz zum natürlichen Bewusstsein verstanden und auch umgekehrt nicht. Wir bemerken auch, dass das Seiende oder die Welt ganz „in“ der transzendentalen Subjektivität eingeschlossen ist und als Konkretion der transzendentalen Subjektivität auftritt. Aber die transzendentale Subjektivität ist zugleich der uninteressierte „Zuschauer“, sein Sehenscharakter ist eben das die Welt sehende und phänomenologisierende Sehen oder Anschauung. Näher betrachtet kann das Sehen gar nicht als sinnliche Anschauung des uninteressierten Zuschauers verstanden werden, sondern der uninteressierte Zuschauer ist der Welterlebende, der Welterfahrende, oder in der Lebenswelt „dahinlebende“ Zuschauer. Das „Leben“ der transzendentalen Subjektivität kann dann als der Vernunftcharakter des transzendentalen Bewusstseins charakterisiert werden, und das Leben ist auch die mögliche Erfahrbarkeit und Anschaubarkeit durch den freien Lauf nach dem Vollzug der Methode der Epoché und deshalb die prägnante Evidenz. Das Welt erlebende Bewusstsein einerseits und die Welt als Konkretion in sich enthaltende transzendentale Subjektivität andererseits bilden zusammen das Universum der transzendentalen Subjekt-Objekt-Korrelation, und diese Korrelation begründet sich auf der Spannung der Heterogenität des Differenzraums des transzendentalen Bewusstseins. Die Epoché führt dann nicht zu Monismus, der im Gegensatz zum Dualismus verstanden werden muss, sondern sie führt zu der Heterogenität des Bewusstseins, die gerade die Motivation der Intentionalität bildet, wenn die Intentionalität in der Philosophie Husserls nicht etwas Vorhandenes und Ungeklärtes bleiben soll.

Wenn wir andererseits die transzendentale Einstellung verlassen und die Heterogenität des Bewusstseins verlieren, bekommen wir dann die weltliche Subjekt-Objekt-Korrelation in dem reinen Bewusstsein, die die Inhalte des homogenen, allumfassenden Bewusstseinsstroms als Immanenz bildet. Wir haben dann die Intentionalanalyse als die Aufgabe für die Enthüllung der Wesensstruktur des Bewusstseins. Diese Intentionalanalyse kann nach Husserl ohne die Durchführung der Epoché auskommen (vgl. III, S. 69). Auf Grund der transzendentalen Relativität hat aber die weltliche Subjekt-Objekt-Korrelation des natürlichen Ichs eine innere Beziehung mit der transzendentalen Korrelation des transzendentalen Ichs. Im Aspekt auf seinen freien Lauf von nicht-machendem Charakter verlässt das transzendentale Ich das natürliche Ich eigentlich nicht, sondern es „lebt“ in ihm und konkretisiert es,

[154] Vgl. §10 dieser Arbeit.

weil das transzendentale Ich der uninteressierte Zuschauer ist, der jede mögliche Anschaubarkeit und Erfahrbarkeit von der höheren Dimension erlebt und in der gleichen Dimension „lebt“ wie das natürliche Ich. Die apriorische Psychologie ist dann zugleich die Wesenslehre der transzendentalen Subjektivität (vgl. VI, S. 268).
Die Selbstgegebenheit im Sinne des Phänomens von „Anschaubarkeit-Konkretion“ ist die transzendentale Subjekt-Objekt-Korrelation, das Apriori in der Transzendentalen. Das Apriori ist kein etwa Vorhandenes und kann weder als subjektiv noch objektiv bezeichnet werden, sondern es ist das „Zwischen“[155], das „vor aller Subjekt-Objekt-Spaltung“[156] steht. Die Selbstgegebenheit ist der reduzierte Bereich als das Seiende, oder die Welt selbst, erst danach kommt die Konstitutionsanalyse auf — die beantworten könnte, wie das Seiende den Charakter des „Seins“ in der transzendentalen Subjektivität (absolutes Sein) als neue transzendentale Gegenständlichkeit bekommen kann. Es gehört dann zum Problem der Selbstobjektivierung der transzendentalen Subjektivität und der Objektivierung der Welt[157].

b) Das Problem der Lebenswelt
Die dritte Aufgabe der transzendentalen Reduktion ist die Erfüllung der zwei Rückgänge auf die unmittelbare Erfahrung des Dings und die ursprüngliche Lebenswelt. „Ding, Objekte (immer rein lebensweltlich verstanden) sind ‚gegeben’ als für uns jeweils [...] geltende, aber prinzipiell nur so, dass sie bewusst sind als Dinge, als Objekte im Welthorizont. Jedes ist etwas, ‚etwas aus’ der Welt, der uns ständig als Horizont bewussten“ (VI, S. 146), so können wir den Rückgang auf die Lebenswelt als unsere einzige Aufgabe behandeln.

1. Die Lebenswelt als Universum prinzipieller Anschaubarkeit
Die Selbstgegebenheit ist einerseits die transzendentale Subjekt-Objekt-Korrelation in der transzendentalen Subjektivität, die Lebenswelt könnte als das Universum der transzendentalen Subjekt-Objekt-Korrelation bezeichnet werden. Andererseits ist die Selbstgegebenheit auch das Phänomen von „Anschaubarkeit-Konkretion“, und die Lebenswelt könnte dann als das Universum prinzipieller Anschaubarkeit und Konkretion charakterisiert werden. Weil die Selbstgegebenheit nach Husserl als die Evidenz definiert ist (vgl. I, S. 92), kann die Lebenswelt auch die „Urevidenz“ (VI, S. 131), „ein Reich ursprünglicher Evidenzen“(VI, S. 130) sein. Im Gegensatz dazu tritt „die ‚objektiv-wahre’ Welt als prinzipiell unanschauliche logische Substruktion“ auf

[155] Vgl. K. Held: Einleitung, in *Phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte Husserls I.* Stuttgart 1985. S. 46.
[156] a.a. O., S. 47.
[157] Vgl. §20, Punkt 3. dieser Arbeit. Die Konstitution setzt das Apriori der transzendentalen Subjekt-Objekt-Korrelation, also die Selbstgegebenheit als reduzierten Bereich voraus. Die Konstitution ist nichts anderes als die Intentionalität. „Deren eigenes Sein ist nichts anderes als Sinnbildung mit Sinnbildung zusammen fungierend, in der Synthesis neuen Sinn ‚konstituierend’... Intentionalität ist der Titel für das allein wirkliche und echte Erklären, Verständlichmachen“ (VI, S. 171). Die Konstitution ist dann eine notwendige Abstraktion im Gegensatz zur Konkretion der Selbstgegebenheit oder des Apriori (oder lebensweltliches Apriori). Ohne dieses Apriori wird die Konstitutionsanalyse bzw. Intentionalitätsanalyse lediglich ein transzendentaler Schein sein. Die Konstitution bzw. die Intentionalität setzt auch die Immanenz des Bewusstseinsstroms voraus, und diese gehört dann zu der reinen Psychologie, die das universale thematische Universum ist.

(VI, S. 130), weil die objektiv-wahre Welt und die objektive Wissenschaft sich noch auf die Lebenswelt begründen müssen. Im diesen Sinne hat die Lebenswelt die Wissenschaftlichkeit, „die diese Lebenswelt als solche und in ihrer Universalität fordert, eine eigentümliche, eine eben nicht objektiv-logische, aber als die letztbegründende nicht die mindere sondern die dem Werte nach höhere“ (VI, S. 127). Die richtige Fassung des Wesens der Lebenswelt und die Methode einer ihr angemessenen „wissenschaftlichen“ Behandlung ist dann eigenartig, „wo doch ‚objektive’ Wissenschaftlichkeit außer Frage bleiben soll“ (VI, S. 126). Im Gegensatz zum Ding oder Objekt der objektiven Wissenschaft ist das wirklich Erste „die ‚bloß subjektiv-relative’ Anschauung des vorwissenschaftlichen Weltlebens“ (VI, S. 127).

Aber wie ist es möglich, dass die objektive Wissenschaft sich auf die bloß subjektiv-relative Anschauung begründen lässt? Sind wir nicht in einer Verlegenheit, weil die objektive Wissenschaft als ein-für-allemal und für jedermann Feststellbares in Anspruch genommen werden soll? Husserl zufolge liegt die Lösung in der Lebenswelt selbst: „Doch alsbald verschwindet die Verlegenheit, wenn wir uns darauf besinnen, dass doch diese Lebenswelt in allen ihren Relativitäten ihre allgemeine Struktur hat. Diese allgemeine Struktur, an die alles relativ Seiende gebunden ist, ist nicht selbst relativ“ (VI, S. 142), und die Lebenswelt ist in allem Wandel der Relativitäten invariant Verbleibende (vgl. VI, S. 145). Dabei ist die Relativität hier keine Relativität im Sinne der Vorgegebenheit, des Horizonts als unselbstständig verstanden wie vorher erwähnt, sondern sie wird als etwas Subjektives im Gegensatz zu etwas Objektivem verstanden. Sie setzt den Gegensatz von „subjektiv-objektiv“ voraus und bleibt deshalb noch in gegensätzlicher Denkweise. Die Lebenswelt ist dagegen weder subjektiv noch objektiv, obwohl sie als das Universum der transzendentalen Subjekt-Objekt-Korrelationen nur in der transzendentalen Subjektivität entstehen kann und nur durch die Epoché geschaffen wird. „Und in der reinen Korrelativeinstellung, die sie (Epoché) schafft, wird die Welt, das Objektive, selbst zu einem besonderen Subjektiven. In dieser Einstellung relativiert sich sogar noch in paradoxer Weise das ‚Subjektive’“ (VI, S. 182). Das heißt, obwohl das Objektive schon zu einem besonderen Subjektiven gehört (wie das „Psychische“ nach der phänomenologisch-psychologischen Reduktion), muss das Subjektive hier aber noch im Gegensatz zu etwas Objektivem verstanden werden. Das Subjektive besitzt dann gegensätzliche Denkweise und ist noch kein Endgültiges. Es muss noch relativiert werden. Die Lebenswelt verlässt hier dagegen diese relative Denkweise, damit sie schließlich das Universum der transzendentalen Subjekt-Objekt-Korrelation sein und ihre Transzendentalität in der transzendentalen Subjektivität, in dem Absoluten bekommen kann. So heißt jetzt das Subjektive „in einem neuen und noch höheren Sinne das Subjektive der Welt, und auch ihrer Erscheinungsweisen. Aber ein allgemeiner Begriff des Subjektiven umfasst in der Epoché alles, ob Ichpol und Universum der Ichpole, ob Erscheinungsmannigfaltigkeiten oder Gegenstandspole und Universum der Gegenstandspole“ (VI, S. 183). Das Subjektive im höheren Sinne der Welt ist die in der Lebenswelt dahinlebende transzendentale Subjektivität.
Der transzendentale Idealismus Husserls sagt, dass die Selbstgegebenheit, die ursprüngliche Evidenz und die letztbegründende Lebenswelt nur in dem transzendentalen Bewusstsein, in dem Feld der transzendentalen Subjektivität

entstehen können, aber dies heißt nicht, dass die transzendentale Subjektivität „Schöpfer" der Lebenswelt sein kann. Die Selbstgegebenheit als das „Sich-von-sich-selbst-her-zeigen" hat ihre eigene Dignität, ihre ursprüngliche Vernünftigkeit. Wir müssen verstehen, dass die volle Bedeutung der Lebenswelt bzw. der Selbstgegebenheit nicht durch den Begriff von Konstitution, sondern durch Reduktion bestimmt wird, und dass die transzendentale Subjektivität, das transzendentale Bewusstsein auch erst durch den Vollzug der Epoché bzw. Reduktion zustande kommen können. Der Punkt liegt in dem Unterschied in der transzendentalen Subjektivität selbst: sie ist zugleich der die transzendentale Reduktion (transzendentale Epoché) Vollziehende und der reduzierte Bereich von der Epoché. Wie gesagt ist die transzendentale Subjektivität als der die Epoché Vollziehende nichts anderes als der uninteressierte Zuschauer, der alle Relativitäten, insbesondere die des Horizontcharakters ausschalten kann, damit die Welt nicht als Immanenz, sondern als Konkretion „in" der Subjektivität transzendental geschlossen wird. In diesem Sinne ist die transzendentale Subjektivität auch der reduzierte Bereich, weil ihre Konkretion nichts anderes ist als die der Welt. Die Subjektivität ist dann für die Welt sinngebend, sinnkonstituierend, aber was sie gibt und konstituiert ist nichts anderes als der Sinn der Konkretion. Aber alles bisher Gesagte muss von der methodischen Bedeutung der Epoché her richtig verstanden werden, darum ist die Unterscheidung der drei Problembereiche der Epoché so wichtig: 1. die eigentliche methodische Bedeutung der Epoché, 2. der Vollziehende der Epoché und 3. die reduzierten Bereiche der Epoché, die wir schon am Anfang dieses Kapitels (§21) erörtert haben.

Die Lebenswelt als das prinzipiell anschaubare Universum, die Konkretion, die Selbstgegebenheit, das Apriori der transzendentalen Korrelation und auch die transzendentale Subjektivität sind daher durch die Epoché „rein möglich", weil die Epoché eben nicht-machend ist; sie sind aber auf keinen Fall „bloß möglich". In der Tat lässt die reine Möglichkeit z.B. der Idealismus und der Realismus erst ihre eigene Möglichkeit zu. Außerdem ist die reine Möglichkeit auch die Voraussetzung für die eidetische Reduktion, die als die Verwirklichung von der reinen Möglichkeit zu der reinen Möglichkeit von Wesen funktioniert[158]. Das lebensweltliche Apriori liegt dann der Wesenswissenschaft zugrunde durch die Verwirklichung der eidetischen Epoché, und ebenso der objektiven Wissenschaft durch die Verweltlichung der transzendentalen Korrelation. Die Analyse der Apriori- oder Wesensstruktur ist die Aufgabe einer „Ontologie der Lebenswelt" (VI, S. 176).

2. Die Ontologie der Lebenswelt

Nach Husserl bleibt die Struktur der Lebenswelt, die Ontologie oder die Wesenstypik „in Wirklichkeit" invariabel, und ihre Analyse bildet die Aufgabe der Ontologie der Lebenswelt. Aber wissen wir schon, dass das Apriori je nach den unterschiedlichen Einstellungen doch unterschiedliche Bedeutungen hat. Wir haben das lebensweltliche Apriori, die transzendentale Korrelation, die Selbstgegebenheit usw. in der transzendentalen Einstellung, und die Wesenstypik durch eidetische Reduktion, die weltliche Subjekt-Objekt-Korrelation durch die phänomenologisch-psychologische

[158] Vgl. §15 dieser Arbeit.

Reduktion. Die Rede von „gleicher“ Struktur der Lebenswelt oder der Ontologie in unterschiedlichen Einstellungen hat dann ihre Bedeutung, wenn sie sich auf das Verständnis der „transzendentalen Relativität“ begründet. Es ist wie beim Parallelismus zwischen transzendentaler Phänomenologie und reiner Psychologie[159], aber jetzt auf objektiver Seite. Dadurch „erwächst die transzendentale Phänomenologie direkt aus der transzendentalen Anschauung“ (IX, S. 295), und die transzendentale Anschauung entstammt dem prinzipiell anschaubaren Universum der Lebenswelt unter dem Verständnis der transzendentalen Relativität. Ohne das lebensweltliche Apriori und die transzendentale Relativität (ihr Verständnis liegt in dem richtigen Verständnis des Problems der Ichspaltung) wird die objektive Wesensstruktur oder die Ontologie der Lebenswelt nur ein transzendentaler Schein sein.

Die Ontologie der Lebenswelt ist dann die universale Wesenstypik, die die Wissenschaftlichkeit ausmacht. Wir können mit Hilfe der transzendentalen Relativität die Forschung der Ontologie der Lebenswelt auch von der natürlichen Einstellung her beginnen (vgl. VI, S. 176). „Sie hätte eigentlich ohne alles transzendentale Interesse, also in der ‚natürlichen Einstellung’ [...] zum Thema einer eigenen Wissenschaft — einer Ontologie der Lebenswelt rein als Erfahrungswelt werden können. Und wir unsererseits, die wir bisher ständig unsere systematischen Besinnungen in der Umstellung der transzendentalen Epoché vollzogen, können ja jederzeit wieder die natürliche Einstellung restituieren und in dieser nach den lebensweltlich invarianten Strukturen fragen“ (VI, S. 176)[160]. Hier bemerken wir, dass nach dem ständigen Vollzug der transzendentalen Epoché wir erst nach den lebensweltlich invarianten Strukturen fragen können, d.h., die transzendentale Relativität ist schon vorausgesetzt. „Die Welt des Lebens [...] ist freilich in stetem Wandel der Relativitäten auf Subjektivität bezogen. Aber wie immer sie sich wandelt und wie immer sie korrigiert wird, sie hält ihre wesensgesetzliche Typik ein, an der alles Leben und so alle Wissenschaft, deren ‚Boden’ sie ist, gebunden bleibt. So hat sie auch eine aus reiner Evidenz zu schöpfende Ontologie“ (VI, S. 176). Es ist dann die Boden-Funktion der Lebenswelt für die Geltungsfundierung der neuzeitlichen Wissenschaft[161].

Wir können auch „wieder“ in die transzendentale Einstellung, die Epoché zurück gelangen, „so verwandelt sich die Lebenswelt in unserem transzendentalphilosophischen Zusammenhang in das bloße transzendentale „Phänomen“. Sie bleibt dabei in ihrem eigenen Wesen [...] als bloße ‚Komponente’ in der konkreten transzendentalen Subjektivität und dementsprechend ihr Apriori als eine ‚Schichte’ im universalen Apriori der Transzendentalität“ (VI, S. 177). Die Lebenswelt als Komponente deutet ihre Abhängigkeit von der transzendentalen Subjektivität — die transzendentale Relativität an. Obwohl in dieser Phase die Lebenswelt als transzendentales „Phänomen“ noch nicht ihre eigentliche Bedeutung der konkreten Lebenswelt als die transzendentale Subjekt-Objekt-Korrelation, die ursprünglichen Evidenzen oder die Selbstgegebenheit selbst erreicht hat, hat sie hier

[159] Vgl. §22, *b*). dieser Arbeit.

[160] Hier wird es schon die Änderung der Einstellung durch Ichspaltung und deshalb die transzendentale Relativität vorausgesetzt. Vergleiche auch die Änderung der Einstellung des Parallelismus in Hua IX, S. 294.

[161] Vgl. E. Ströker: *Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserls Spätwerk*, in *Phänomenologische Studien*. Frankfurt an Main 1987, S 86.

Leitfaden-Funktion[162]: „Innerhalb der Epoché steht es uns frei, konsequent unseren Blick ausschließlich auf diese Lebenswelt bzw. ihre apriorischen Wesensformen zu richten; andererseits, in entsprechenden Blickwendungen, auf die ihre ‚Dinge' bzw. Dingformen konstituierenden Korrelate: auf die Mannigfaltigkeiten von Gegebenheitsweisen und deren korrelative Wesensformen... Im Wechsel dieser ineinander fundierten partialen Einstellungen, wobei die auf die lebensweltlichen Phänomene als Ausgang, nämlich als transzendentaler Leitfaden für die höherstufigen Korrelateinstellungen zu dienen hat, verwirklicht sich die universale Forschungsaufgabe der transzendentalen Reduktion" (VI, S. 177).
Es ist dann die Restitution der Lebenswelt von der natürlichen Einstellung, die als die Aufgabe einer Ontologie der Lebenswelt bezeichnet ist. Die Ontologie der Lebenswelt ist einerseits als die universale Wesenstypik der Boden der Wissenschaft — die Boden-Funktion, andererseits führt sie die weltliche Subjekt-Objekt-Korrelation zu transzendentaler — der Leitfaden-Funktion. Sie führt dann schließlich zu der vollen Konkretion der transzendentalen Subjektivität, die auch als die konkrete Lebenswelt, die Selbstgegebenheit, das Reich ursprünglicher Evidenzen bezeichnet werden kann. Nach Husserl bildet die Ontologie der Lebenswelt (Leitfaden-Funktion) zusammen mit der reinen Psychologie (propädeutische Nützlichkeit) die zwei indirekten Wege — ein objektiver und ein subjektiver Weg, die zusammen zu der transzendentalen Subjektivität bzw. der transzendentalen Phänomenologie führen.

3. Die zwei indirekten Wege — von Ontologie der Lebenswelt (objektiv) und von reiner Psychologie (subjektiv)
Die transzendentale Reduktion enthält in Bezug auf den subjektiven Weg (durch Psychologie) zwei Schritte, den einen der phänomenologisch-psychologischen Reduktion und den anderen der transzendentalen Epoché. Der zweite Schritt ist nichts anderes als die Durchführung der Epoché selbst, der direkt mit einem Schlag das transzendentale Ich erreicht, obwohl seine Konkretion noch nicht vollständig ist. Der zweite Schritt ist dann der direkte Weg, und insbesondere die Ausschaltung der Relativität des Horizontcharakters der Welt und der Seele mit einem Schlag. Dagegen ist der erste Schritt ein indirekter Weg, der die phänomenologisch-psychologische Reduktion durchführt. Diese Reduktion funktioniert hauptsächlich als die Entdeckung der Bodenlosigkeit der Selbstverständlichkeit und die Ausschaltung der Relativität zwischen der „an und für sich" seienden Welt und der Weltapperzeption in der Selbstapperzeption des psychischen Subjekts. Diese Reduktion kann nur in ständigen Übungen mühsam und stufenweise durchgeführt werden. Die phänomenologisch-psychologische Reduktion muss aber immer wieder neu in notwendige Paradoxien hineinfallen, weil sie den Horizontcharakter der Welt noch nicht aufheben kann. Aber darin liegt auch die Nützlichkeit der reinen Psychologie, weil dadurch die noch unhinterfragten, unbemerkten aber immer mitfungierenden Horizonte weiter entdeckt werden können. Zugleich wissen wir auch, dass der Parallelismus zwischen transzendentaler Phänomenologie und der reiner Psychologie auf der transzendentalen Relativität begründet ist (und diese transzendentale Relativität ist vom Verständnis

[162] E. Ströker, a.a.O., S. 87.

des Problems der Ichspaltung abhängig); ohne diese transzendentale Relativität wird die reine Psychologie unbegründet oder nur ein transzendentaler Schein sein.

Parallel zu dem indirekten, subjektiven Weg der Psychologie finden wir bei der Ontologie der Lebenswelt auch eine ähnliche Struktur. Der Weg durch die Ontologie der Lebenswelt ist gegenüber dem der Psychologie ein objektiver Weg, der sich nach dem Problem der Selbstgegebenheit entfaltet. Hier gibt es auch zwei Schritte: der erste ist der indirekte Weg von der Ontologie der Lebenswelt, und der zweite ist der direkte Weg von der Methode der Epoché.
Durch die Methode der Epoché erreichen wir die Selbstgegebenheit im Sinne des „Sich-von-sich-selbst-her-zeigens". Durch den Sehenscharakter der phänomenologischen Reduktion wird die Selbstgegebenheit zur prinzipiell anschaubaren Selbstgegebenheit, zur Phänomenalität. Durch die Abhebung des Horizontcharakters von der transzendentalen Epoché bekommt die Selbstgegebenheit weiter den Charakter von Konkretion. So haben wir schließlich die Selbstgegebenheit als das Phänomen von „Anschaubarkeit-Konkretion". Sie ist durch die Epoché (allerdings in verschiedener Vollzugsweise) „auf einen Schlag" erreicht. Der das Selbstgegebene in der Welt anschauende uninteressierte Zuschauer einerseits und die das Selbstgegebene in der Welt als Konkretion in sich enthaltende transzendentale Subjektivität andererseits bilden dann zusammen in dem heterogenen transzendentalen Bewusstsein das Universum der transzendentalen Subjekt-Objekt-Korrelation bzw. die konkrete Lebenswelt.
Der indirekte Weg ist der Weg durch die Ontologie der Lebenswelt. Die Ontologie der Lebenswelt ist die universale Wesenstypik, die die Wissenschaftlichkeit ausmacht. Wir können die Erforschung der Ontologie der Lebenswelt oder das Universum der weltlichen Subjekt-Objekt-Korrelation auch von der natürlichen Einstellung her angehen. Die Ontologie liegt der objektiven Wissenschaft zugrunde und dient ihr zugleich als ein Leitfaden, um die weltliche Subjekt-Objekt-Korrelation zu der transzendentalen zu führen[163]. Die Leitfaden-Funktion der Ontologie der Lebenswelt begründet sich wie die reine Psychologie auf das Verständnis der transzendentalen Relativität, des Problems der Ichspaltung, sonst wird die Ontologie der Lebenswelt, die Erforschung der universalen Wesenstypik ein transzendentaler Schein sein. Der indirekte Weg von der Ontologie der Lebenswelt zu der eigentlichen konkreten Lebenswelt erlebt wie die reine Psychologie ein notwendiges Paradox: „Wie kann in der Tat Lebenswelt Welt vor der Wissenschaft und durch Wissenschaft bestimmte Welt sein"[164] ? Wie gesagt ist die Lösung des Paradoxes vom richtigen Verständnis der transzendentalen Relativität, dem Problem der Ichspaltung, und schließlich der Methode der Epoché abhängig. Ohne dies wird die Ontologie der Lebenswelt auch lediglich transzendentaler Schein sein.

Beide indirekten Wege schließen sich weiter an den direkten Weg an und setzen ihn voraus. Dieser direkte Weg von der methodischen oder transzendentalen Epoché ist für beide indirekten Wege von Psychologie und Ontologie der Lebenswelt gleich, nur

[163] Die Leitfaden-Funktion der Ontologie der Lebenswelt ist hier parallel zu der Nützlichkeit der reinen Psychologie.
[164] E. Ströker, a.a.O., S. 88.

führt er in der Psychologie zur transzendentalen Subjektivität und in der Ontologie der Lebenswelt zur Selbstgegebenheit und Konkretion. Die beiden indirekten Wege müssen die Möglichkeit des direkten Weges voraussetzen, damit sie die Paradoxie überwinden und schließlich in dem Universum der transzendentalen Subjekt-Objekt-Korrelation, in der konkreten Lebenswelt oder in der transzendentalen Subjektivität zusammentreffen, was zum gleichen Ergebnis wie der direkte Weg führt.
Andererseits können wir auch mit der Selbstgegebenheit oder transzendentalen Subjektivität beginnen, die reine Psychologie und die Ontologie der Lebenswelt (die universale Wesenstypik, die Wissenschaftlichkeit) zu etablieren. Die Selbstgegebenheit und die Phänomenalität, die durch die Epoché und die phänomenologische Reduktion erreicht wird, ist rein möglich. Sie wird durch die Verwirklichung von eidetischer Reduktion und in dem Vernunftbewusstsein zum Wesen oder Eidos. Dies ist die Voraussetzung für die weitere Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz und für die Intentionalanalyse. Ihre Durchführung wird weiter zur universalen Wesenstypik der objektiven Wissenschaft entwickelt. Wir können auch von der transzendentalen Subjektivität ausgehen. Die Selbstobjektivierung ist die Objektivierung der Psychologie selbst. Durch die phänomenologisch-psychologische Reduktion bildet sich dann das große Thema der reinen Psychologie, die Reinigung des Bewusstseins.
So haben wir insgesamt einen direkten Weg (durch Epoché, mit einem Schlag), zwei indirekte Wege (durch die reine Psychologie und die Ontologie der Lebenswelt und ihre Paradoxie), zwei Richtungen (subjektiv oder objektiv) und zwei Durchführungsfolgen (von natürlicher nach transzendentaler Einstellung oder umgekehrt). Die beiden Wege entsprechen schließlich den zwei Richtungen der Epoché, d.h., die beiderseitige Reinigung der Hemmung der Epoché: einerseits durch die Forderung „zum Reinigungsproblem des Bewusstseins“ auf subjektiver Seite, andererseits die Forderung „zur Selbstgegebenheit“ und „zur Sache selbst“ auf objektiver Seite. Dadurch ist unsere Forschung der Methode der Epoché nun endlich vollständig.

Zum Schluss müssen wir aber sagen: Weder der direkte noch der indirekte Weg ist ein einfacher Weg. „In der Tat, die transzendentale Einstellung, die durch die transzendentale Reduktion in prinzipieller Konsequenz und Bewusstheit hingestellte, bedeutet nichts minderes als eine Art Änderung der gesamten Lebensform, in der das jeweilige Ich und Wir, aber auch historisch die gesamte Menschheit (sich) vordem betätigt hatte; eine absolute universale und radikale Änderung des natürlichen Dahinlebens und Hineinlebens in eine vorgegebene Welt, in der Weise der Erfahrung, des Denkens, jedweden sonstigen Sichbetätigens, auch in allen Weisen der Vernunft. Die radikale Unterbindung dieser Art Lebens und Wirkens und die Einstellung alles Lebens auf den Boden der transzendentalen Erfahrung muss vermöge der absoluten Fremdartigkeit allem je Gewohnten wie Neuen gegenüber zunächst sehr schwer verständlich sein. Also auch der Sinn einer rein transzendentalen Wissenschaft“ (IX, S. 347-348).

Literaturverzeichnis

1. Werke Husserls

1.1. Innerhalb der Husserliana

Husserl, Edmund: *Gesammelte Werke, Husserliana* (Hua.), Den Haag/Dordrecht 1950ff., ab 1987ff. Dordrecht/Boston/London.

I : *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1931). Hrsg. von S. Strasser. 2. Aufl., 1963.

II: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hrsg. von W. Biemel. 2. Aufl., 1963.

III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hrsg. von K. Schuhmann, 1967.

III/2: *Ergänzende Texte* (1912-1929). Hrsg. von K. Schuhmann, 1976.

IV: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchung zur Konstitution. Hrsg. von M. Biemel, 1953.

V: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch*: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hrsg. von M. Biemel, 1953.

VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendnetale Phänomenologie. Eine Einführung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von W. Biemel, 1954.

VII: *Erste Philosophie (1923/24)*. Erster Teil: *Kritische Ideengeschichte*. Hrsg. von R. Boehm, 1956.

VIII: *Erste Philosophie (1924/25).* Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von R. Boehm, 1959.

IX: *Phänomenologische Psychologie*. Hrsg. von W. Biemel, 1962.

X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917). Hrsg. von R. Boehm, 1966.

XI: *Analysen zur passiven Synthesis*. Hrsg. von M. Fleischer, 1966.

XIII: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil: 1905-1920. Hrsg. von I. Kern, 1973.

XIV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil: 1921-1928. Hrsg. von I. Kern, 1973.

XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935. Hrsg. von I. Kern, 1973.

XVI: *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Hrsg. von U. Claesges, 1973.

XVII: *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Hrsg. von P. Janssen, 1974.

XVIII: *Logische Untersuchungen*. Erster Band: *Prolegomena zur reinen Logik*. Hrsg. von E. Holenstein, 1957.

XIX 1: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Erster Teil. Hrsg. von U. Panzer, 1984.
XIX 2: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Zweiter Teil. Hrsg. von U. Panzer, 1984.
XXIII: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. Texte aus dem Nachlaß (1898-1925). Hrsg. von E. Marbach, 1980.
XXV: *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921). Hrsg. von Th. Nenon und H. R. Sepp, 1986.
XXVII: *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937). Hrsg. von Th. Nenon und H. R. Sepp, 1989.
XXIX: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband*: Text aus dem Nachlaß 1934-1937. Hrsg. von R. N. Smid, 1993.
XXXI : *Aktive Synthesen* : Aus der Vorlesung *Transzendentale Logik* 1920/21. Ergänzungsband zu *Analysen zur passiven Synthesis*. Hrsg. von Breeur, Roland, 2000.
XXXII: *Natur und Geist*. Vorlesungen 1927. Hrsg. von Weiler, Michael, 2001.
XXXIII: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (1917-18). Hrsg. von Bernet, Rudolf und Lohmar, Dieter, 2001.
XXXIV: *Zur phänomenologischen Reduktion*. Texte aus dem Nachlass (1926-35). Hrsg. von Luft, Sebastian, 2002.
XXXV: *Einleitung in die Philosophie*. Vorlesungen 1922/23. Hrsg. von Goossens, Berndt, 2002.

Husserliana-Dokumente I: Karl Schuhmann: *Husserl-Chronik*. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls, Den Haag 1977.
Husserliana-Dokumente II: *VI. Cartesianische Meditation* (s.u. unter Fink)

1.2. Außerhalb der Husserliana

Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Redigiert und hrsg. von Landgrebe, Ludwig. Hamburg 1964.
Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie. (Londoner Vorträge 1922). Hrsg. von Goossens, Berndt, in: Husserl Studies 16(3), 1999, S. 183-254.

2. Weitere Literatur

Adorno, T. W.: *Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomeien*, Frankfurt/M. 1972.
Aguirre, A.: *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*, Den Haag 1970.

Bernet, R.; Kern, I.; Marbarch, E.: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg 1989.

Boehm, R.: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*. *Husserl-Studien*. Den Haag 1968.

—: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Zweiter Band: Studien zur Phänomenologie der Epoché*. Den Haag 1981.

Brisart, R.: *Das Unreduzierbare in phänomenologischer Hinsicht*. In: *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Hrsg. von R. Kühn und M. Staudigl. Würzburg 2003.

Claesges, U.: *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*. Den Haag 1964.

—: Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff. In: Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung. Hrsg. v. U. Claesges und K. Held. Den Haag 1972, S. 85-101.

De Boer, T.: *The Development of Husserl´s Thought*. Den Haag 1978.

Eley, L.: *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Den Haag 1962.

Figal, G.: *Heidegger zur Einführung*. Hamburg 2000.

Fink, E.: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Freiburg/München 1976.

—: *Studien zur Phänomenologie 1930-39*. Den Haag 1966.

—: *VI. Cartesianische Meditation. Teil I. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Hrsg. von Ebeling, H. , Holl, J. und van Kerckhoven, G. (*Husserliana—Dokumente* Bd. II/I).

Gadamer, H. G.: *Warheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen 1972.

—: Die phänomenologische Bewegung. In: Philosophische Rundschau 11 (1963), S. 1-45.

Gander, H.-H.: *Selbstverständnis und Lebenswelt*. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger. Frankfurt/M. 2001.

—: *Martin Heidegger und Erhart Kästner. Anmerkungen zu einem Gespräch im Wegfeld von Dichten und Denken*. In: Heidegger Studies Vol. 3/4 (1987/88), S. 75-88.

—: *Positivismus als Metaphysik. Voraussetzungen und Grundstrukturen von Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Freiburg/München 1988.

Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1986.

—: *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung vom SS 1927*. Frankfurt/M 1975.

—: *Beiträge zur Philosophie* (Vom Ereignis). Frankfurt/M 1989.

—: *Wegmarken*. Frankfurt/M 1976.

Held, K.: *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei E. Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag 1966.

—: „Einleitung“, in : ders. (Hrsg.), *Phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte Husserls I*. Stuttgart 1985.

—: „Einleitung“, in : ders. (Hrsg.), *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte Husserls II*. Stuttgart 1986.

—: *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit*. In: *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. Hrsg. von C. Jamme und O. Pöggeler. Frankfurt/M. 1989.

Henry, M.: *Nicht-intentionale Phänomenologie und Gegen-Reduktion*. In: *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Hrsg. von R. Kühn und M. Staudigl. Würzburg 2003.

Holenstein, E.: *Europa und die Menschheit. Zu Husserls kulturphilosophischen Meditationen*. In: *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. Hrsg. von C. Jamme und O. Pöggeler. Frankfurt/M. 1989.

Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg 1990.

Janicaud, D.: *Reduktion und minimalistische Phänomenologie*. In: *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Hrsg. von R. Kühn und M. Staudigl. Würzburg 2003.

Janssen, P.: *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*. Den Haag 1970.

—: *Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie*. Freiburg/München 1976.

Kern, I.: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964.

Landgrebe, L.: *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh 1963.

—: *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg 1982.

—: *Phänomenologie und Metaphysik*. Hamburg 1949.

—: *Philosophie der Gegenwart*. Bonn 1952.

Lee, Nam-In: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht 1993.

Lévinas, E.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von W. N. Krewani. 3. Aufl. Frieburg/München 1992.

—: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Übersetzt von W. N. Krewani. 2. Aufl. Freiburg/München 1993.

—: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Übersetzt von T. Wiemer. Freiburg/München 1992.

—: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. Übersetzt von T. Wiemer. Freiburg/München 1985.

—: *Die Zeit und der Andere*. Übers. u. mit einem Nachw. vers. von L. Wenzler. 3. Aufl. Hamburg 1995.

Luft, S.: *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Dordrecht 2002 .

—: *Die Konkretion des Ich und das Problem der Ichspaltung in Husserls phänomenologischer Reduktion*. In: *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Hrsg. von R. Kühn und M. Staudigl. Würzburg 2003.

Marbach, E.: *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Den Haag 1974.

Marion, J.-L.: *Reduktive „Gegen-Methode" und Faltung der Gegebenheit*. In: *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Hrsg. von R. Kühn und M. Staudigl. Würzburg 2003.

Marx, W.: *Die Phänomenologie Edmund Husserls*. 2. Aufl. München 1987.

Melle, U.: *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorie von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty*. Den Haag 1983.

Merleau-Ponty, M.: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übersetzt und eingeführt durch ein Vorrede von R. Boehm, Berlin 1966.

Mertens, K.: *Zwischen Letztbegründung und Skepsis. Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Freiburg/München 1996.

Meyer-Drawe, K.: *Der Leib—Ein merkwürdig unvollkommen konstituiertes Ding*. In: *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. Hrsg. von C. Jamme und O. Pöggeler. Frankfurt/M. 1989.

Ni, L.: *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Dordrecht/Boston/London 1999.

Novotnỳ, K. : *Die transzendentalität der Welt : Epoché und Reduktion bei Jan Patočka.* In: *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Hrsg. von R. Kühn und M. Staudigl. Würzburg 2003.

Patoĉka, J.: *Epoché und Reduktion*. In: *bewusst-sein.-Gerhart Funke zu eigen*. Hrsg. von A. J. Bucher; H. Drühe; Th. Seebohm. Bonn 1975, S. 75-85.

Pöggler, O.: *Die Krise des phänomenologischen Philosophiebegriffs*. In: *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. Hrsg. von C. Jamme und O. Pöggeler. Frankfurt/M. 1989.

Rang, B.: *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Den Haag 1973.

Riedel, M.: *Die Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. Heideggers frühe Auseinandersetzung mit Husserl*. In: *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. Hrsg. von C. Jamme und O. Pöggeler. Frankfurt/M. 1989.

Rovatti, P. A.: *Das Rätsel der Epoché*. In: *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. Hrsg. von C. Jamme und O. Pöggeler. Frankfurt/M. 1989.

Schwabe-Hansen, E.: *Das Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*. München 1991.

Seebohm, T.: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-Phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*. Bonn 1962.

Sepp, H. R.: *Epoché vor Theorie*. In: *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Hrsg. von R. Kühn und M. Staudigl. Würzburg 2003.

Ströker, E.: *Phänomenologische Studien*. Frankfurt/M 1987.

—: Husserls transzendnetale Phänomenologie. Frankfurt/M 1987.

Szilasi, W.: *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*. Tübingen 1959.

Taureck, B. H. F. : *Emmanuel Lévinas zur Einführung*. Hamburg 1997.

Tugendhat, E.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, 2. Aufl.. Berlin 1970.

Van Kerckhoven, G.: *Die >Idee< einer transzendentalen Methodenlehre in phänomenologischer Absicht. Eine Voranzeige zu Eugen Finks Entwurf einer VI. Meditation zu Husserls >Méditations cartésiennes<*. In: *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. Hrsg. von C. Jamme und O. Pöggeler. Frankfurt/M. 1989.

—: *Reduktion und Ent-menschung bei Eugen Fink*. In: *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Hrsg. von R. Kühn und M. Staudigl. Würzburg 2003.

Wandenfels, B.: *Phänomenologie in Frankreich*. 2. Aufl. Frankfurt/M 1998.

—: *Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie*. In: Phänomenologische Forschungen 22 (1989), S. 39-62.

—: *Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem*. In: *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. Hrsg. von C. Jamme und O. Pöggeler. Frankfurt/M. 1989.

Yamaguchi, I.: *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*. Den Haag 1982.

Yüan-Wu: *Bi-Yän-Lu*. Meiser Yüan-Wu´s Niederschrift von der Smaragdenen Felswand. Verfaßt auf dem Djia-schan bei Li in Hunan zwischen 1111 und 1115. Im Druck erschienen in Sïtschuan um 1300. Verdeutscht und erläutert von W. Gundert. Bd. 1-3. München 1960.

Zahavi, D.: *Husserl und die transzendentale Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. Dordrecht 1996.